思想與時代月刊 第一期

中華民國三十年八月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽文通書局　貴陽西郊雞家山七號

總代售處　重慶　桂林　大公報館

第二期目錄預告

中央與地方之均權制度　張其昀

哲學與政治　張蔭麟

大學格物新釋　錢穆

柏烈得萊的倫理觀　謝幼偉

泰戈爾與愛因斯坦論實在與真理　張蔭麟譯

愛智的意義　賀麟

論現代精神　張其昀

回教民族及國家史（書評）　田德望

定價表

每月一冊　全年十二冊　每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定價外另加）國內	郵費（定價外另加）香港澳門	郵費（定價外另加）國外
零售	一	一元	二分	八分	二角
預定半年	六	五元五角	免	四角八分	一元二角
預定全年	十二	十元	免	九角六分	二元四角

注意

（一）定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1）定單號數（2）定戶姓名（3）在何處定（4）原寄何處四項，詳細開明，寄大公報館，（在本社訂閱者還寄本社）方可辦理。

（二）本國郵票代價通用，以五分一分為限。

（三）信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

（四）凡零售及訂閱半年全年者請逕向重慶桂林大公報館接洽，本社僅辦理訂閱事宜不零售。

投稿簡章

（1）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（2）投稿經揭載後，論文每千字酬廿元至卅元，書評及譯稿酬十五元至廿五元。

（3）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（4）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（5）本刊對來稿有刪改之權。

科學之方法與精神

竺可楨

在新近出版英國裴納Bernal著科學在社會上之功用一本書裏，有一章專講谷國料學發達的現況。講到中國，他說「在最近幾年來，中國在科學上纔有獨立的供獻。在歷史上大多數時候，中國是全球三四個偉大文化中心之一，而且以藝術和政治論，常為這幾個文化中心最進步的一個。但何以近代科學和工業革命不首見之於中國，而反見之於西歐呢？這是很饒興趣的一個問題。」繼續他又說「中國文化的背景加以畧微的改造，可成為非常良好科學工作的園地。以中國人治學謹嚴的態度，忍耐的習慣，中庸的德性，可以預期中國將來對於科學的供獻，決不在歐美之下。」(1)這段話好像太恭維中國了，對於歷史之事實，裴納贊揚中國幷未超出實在情形，這是吾人當仁不讓，居之無愧的。但是近代科學必能在中國有遠大的前程嗎？要回答這問題，就不能不回溯近代科學在西洋發達的歷史，和其精神與方法。

近代科學的起源在西洋亦不過二百年前的事。在十六世紀以前，一部聖經和亞理士多德的著作，控制了歐洲人的一切行動與思想。這時候歐洲的人生觀，以為宇宙內一切乃上帝所創造，人為萬物之靈，地球在宇宙之中，日月五星及恆河沙數的星宿，統繞地球而行。凡是懷疑這類人生觀，以及違背聖經和亞理士多德之主張者，就是大逆不道。從紀元二世紀以迄十六世紀，「地球為萬物中樞說」成了牢不可破的信仰，無人敢置一詞。直到十六世紀初波蘭人哥白尼(一四七三—一五四三)始創了「日為中樞」說。當時宗教和神權勢力瀰漫全歐，哥白尼天體的運行這部書，到他去世才敢出版，但哥白尼並沒確實證據，可以打破地球為萬物中樞的學說，他斷定地球繞太陽而行，是一種推想，一種理論。推翻「地球為萬物中樞」的學說，掀起歐洲思想界革命，全靠十六七世紀幾位先知先覺的科學家。其中最重要的四位，是開白兒John Kepler (1571－1630)，倍根Francis Bacon (1561－1626)，伽列里 G. Gallio (1564－1642)，和牛頓Isaac Newton (1642－1727)。

在敘述上面幾位科學先驅的工作以前，不得不一講近世科學的方法。所謂科學方法，就是科學上推論事物的分類。亞理士多德分推論為三類，就是：(一)從個別推論到個別，如說這物有重量，就推想到那物也有重量，這稱類推法。(二)從個別推論到普遍。如說這物有重量，那物也有重量，就推論到所有物件統有重量，這稱歸納法。(三)從普遍推論到個別，假如我們斷定凡物統有重量，就推論到某一物亦必有重量。這稱演繹法。這三種推論中，第一種

用不着多少理智，而第二三種却因爲有概括的觀念，必須用理智。高等動物如貓狗之類，和年幼的小孩，祇能類推，但不能演繹或歸納，這其間的分別，十九世紀英國哲學家穆勒。(2) John Stuart Mill 已經指示我們了。科學方法可說祗限於歸納法與演繹法。以大概而論，數學上用的多是演繹法，而實驗科學如化學，生理，等所用的多是歸納法，二加二等於四，二點之間最短的距離是直線，統是顯而易明的原則，從這原則可以推論到個別的事物。亞理士多德和千餘年來他的信徒，均應用演繹法以推論一切。這種方法一推論到數目字以外，天然複雜現象，即有困難。如亞理士多德以爲天空星球皆爲天使，必能運動不息，而循正軌，惟運行於圓周上，始能循環不息。從上兩項原則，因得結論，所有星晨的軌道必爲正圓的圓周。(3) 亞理士多德的信徒斷定日月五星等各循一正圓圓周以繞地球，就是從這樣演繹法推論得來的。最初主張用歸納法的人，要算法蘭司倍根。他幷主張觀測以外加以有系統的試驗，詳盡的紀錄，梓行出版，以公諸世，此即倍根之所謂新法 Novum Organum。倍根雖提倡歸納和試驗，但他自身幷未實用。首先用歸納法來證明亞理士多德錯誤的，是開白兒。他的老師泰哥倍來 Tycho Brahe 在丹麥和波蘭，曾費畢生之力，測定星晨的位置。泰哥倍來死後，開白兒繼續他老師的工作。從他們師生卅多年所觀測火星的位置，決定火星的軌道，決非爲正圓而爲橢圓。太陽並不在軌道中心而在橢圓焦點之一。這才使開白兒懷疑亞理士多德權威的不足恃，而成爲哥白尼日爲中樞說的信徒，開白兒的行星運行的三大定律，不久也就成立了。

同時在當時科學的發源地意大利，伽列里正用自造的望遠鏡以視察天體，發現了木星之外有四座衛星，和金星之有盈虧朔望，與古代傳統學說，全不相符。他在比柴塔上的試驗，更是哄動一時的。據亞理士多德的學說，凡事物自空中落下，重大者速而輕微者緩。伽列里的試驗，證明了一磅重的鉛球和一百磅重的鉛球，從一百七十九呎高的塔頂落下，是同時到達地面的。伽列里的實驗不但證明了亞理士多德的錯誤，而且發現物體下降時之加速度是有一定規例的。這類收穫完全是歸納法和應用實驗的成效。牛頓更進一步，在一六八二年將開白兒的行星運行三條定律和伽列里的動力定律綜和起來，成立了萬有引力的定律。(4) 亞理士多德許多學說之不足信，和地球爲萬物中樞學說之不能成立，到此已無可疑義了。二千年來傳統思想的遺毒，到此應可一掃而空。不過思想革命和政治革命一樣，要收效果必得要相當年代。從哥白尼的天體的運行一書問世（一五四一年）迄牛頓萬有引力定律的成立，中間經過了一百四十一年，歐洲人的宇宙觀可說到此才撥雲霧而見青天，近世科學的基礎亦於此時奠定了。

近世科學又稱歸納科學，Inductive Science，或實驗科學，但

是科學家從事工作，演繹法與歸納法必得並用。有許多結果，一定要用演繹法才能得出來。譬如講到日蝕的預告吧，從歸納法我們可以斷定一個不透明的物體，走到一無光體與一有光體之間，則無光體上必將投有黑影。但是幾百年以前天文學家就可以算出民國卅年九月廿一中午左右我國沿海從福建福鼎一直到西北蘭州西寧這一條線上，統可以見到日全蝕，那是要應用演繹法算出來的。又如開白兒何以能知火星軌道非正圓而爲橢圓，牛頓何以能從開白兒的三條定律，來發現萬有引力定律，這都是從演繹法得來的。(5)相反，數學上有許多簡單方程式如甲加乙等於乙加甲，須得用歸納法來證明的。(6)從此可以曉得近世科學，須是歸納演繹二法並用，才能收相得益彰之效。至於有計劃的實驗，是歸納法最有效的工具，而爲我們中國所沒有的。實驗和單純的觀測法不同。單純的觀測是要靠天然的機緣。譬如日全蝕，我國黃河長江流域從明嘉靖廿年（西曆一五四一年）以來，到如今沒有見過，四百年來本年是破天荒第一遭。若是全靠天然的機遇的話，天文學家要等四百年之久，不然就得跑遍全球，但至多也不過隔二三年才見到一次。天文學家往往跋涉數千里以求得幾分鐘的觀測，遇到日全蝕的時候，剛巧陰霾蔽日，廢然而返，這是常有的事。自從前數年李侯B.Logt發明了冠屛器 Cororagraph 後，日全蝕可以用人工製造了。(7)人爲的實驗，不特可以將時間次數隨意增加，而且整個環境亦可以操諸吾人之手，譬如要證明瘧疾是蚊子傳帶來的，我們一定要控制環境，使我們不但能確定所有生瘧疾的人統曾經某一種瘧蚊咬過，而且要曉得瘧蚊所帶的微菌，從蚊子身上傳到人身血液中的循環發育的步驟，和對於病人生理上的影響。惟其這樣，才能斷定病的來源，對症下藥。自從十九世紀中葉魄司徒 Louis Pasteau 柯息 Robert Koch 幾位微菌學專家把幾種重要的傳染病禍根弄清以後，接着李斯德發明消毒方法，以及近三四十年來人造藥品的發現，歐美人口的死亡率大爲減退。美國人在華盛頓時代平均壽命三十六歲，一八五〇年爲四十歲，一九〇〇年四十八歲，到一九四〇年便增到六十五歲，英法德各國近百餘年來平均壽命亦有同樣的增進。若是我們相信壽長是一種幸福的事，那這就是實驗科學對於人類幸福最顯著效果之一了。

但是提倡科學，不但要曉得科學的方法，而尤貴在乎認清近代科學的目標。近代科學的目標是什麼？就是探求眞理。科學方法可以隨時隨地而改換，這科學目標，蘄求眞理，也就是科學的精神，是永遠不改變的。(8)瞭解得科學精神是在蘄求眞理，吾人也可懸揣科學家應該取的態度了。據吾人的理想，科學家應取的態度應該是（一）不盲從，不附和，一以理智爲依歸。如遇橫逆之境遇，則不屈不撓，不畏強禦，只問是非，不計利害。（二）虛懷若谷，不武斷，不蠻橫。（三）專心一致，實事求是，不作無病之呻吟，嚴謹整飭毫不苟

且。這二種態度，我們又可用幾位科學先進的立身行已來證明的。

在十六七世紀地球爲萬物中樞學說之被推翻，是經過一番激烈的論戰，犧牲了多少志士仁人，才能成功的。西曆一六〇〇年物得納 Bruno 因爲公然承認哥白尼太陽爲中樞的學說，而被燒死於十字架上，即其一例。伽列里爲了撰著兩種宇宙觀的論戰一書偏袒了哥白尼學說，而被羅馬教皇囚禁於福祿林，卒以古稀之年，失明而死。(9) 開白兒相信太陽爲中樞之說，終身貧乏，死無立錐之地，這是近代科學先驅探求真理的代價。這種只問是非不計利害的精神，和我們孫中山先生的革命精神很相類似。認定了革命對象，以後百折不撓，雖赴湯蹈火，在所不辭。這種求真的精神，明代王陽明先生亦曾剴切言之。他說道「學貴得之于心。求之于心而非也，雖其言之出于孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎。求之於心而是也，雖其言之出于庸常，不敢以爲非，而況其出于孔子者乎。」(10) 他與陸元靜的信裏，又曾說道「昔之君子，蓋有舉世非之而不顧，千百世非之而不顧者，亦求其是而已，豈以一時之毀譽而動其心哉。」此即凡事以理智爲依歸之精神也，但陽明先生既有此種科學精神，而何以對于近世科學一無供獻呢?這是因爲他把致知格物的辦法，完全弄錯了。換言之就是他沒有懂得科學方法。他曾說「衆人只說格物依晦翁，何曾把他的說用去。我着實曾用過工夫。初年與錢友同論作聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量。因指亭前竹子，去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心力，至於三日，便致勞成疾。當初說是他精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，七日亦以勞致疾。遂相與嘆聖賢是做不得的。無他大力量去格物了。」(11) 從現在看來，不懂實驗科學的技巧，專憑空想，是格不出物來的。但是科學方法與科學精神，比則方法易於傳受，而精神則不可易得。陽明先生若生於今世，則豈獨能格竹子之物而已。

科學家的態度，一方面是不畏強禦，不受傳統思想的束縛，但同時也不武斷，不憑主觀，一無成見，所以有虛懷若谷的模樣。世稱爲化學鼻祖的濮爾 Robert Boyle 說，他真確知道的東西，可說是絕無僅有。(12) 有人問牛頓，他在科學上的發明那一件最有價值。他答道在自然界中，他好像是一個小孩，在海濱偶然拾得一塊晶瑩好看的石片，在他自己固欣賞不釋手，在大自然界，不過是滄海的一粟而已。但是有若干科學家的態度，並不是那麼虛心。十九世紀末葉英國物理學家的權威凱爾文 Lord Kelvin 就是一個例。在那時凱爾文與其儕輩以爲物理學上重要的理論與事實，統已大體發現了。以後物理學家的工作，不過是做點搜殘補缺而已。他自認爲生平傑作地球年齡(13) 這篇論文裏，他以太陽輻射的力量，來估計太陽和地球的年齡，若是太陽裏面發熱的力量和煤一樣強，地球的年齡至多也不得過四千萬年。當時地質學

家以海水所含的鹽分和地面上水成岩的厚度來估計，生物學家以動植物進化的經過作估計，統以爲地球年齡非數萬萬年不爲功。凱爾文很武斷的把他們的論斷加以蔑視。到了一八九五年倫德勤 Rontgen 發現了X光線，一八九八年居里夫人 Madame Curie 發現了鐳，不久物理學上大放光明，新發明之事實迄今不絕。據近來物理學家的估計，原子的能力，若能利用的話，要比同量的煤大五百萬倍。所以地球的年齡可以盡量的延長，而凱爾文的估計，不得不認爲錯誤了。

妄自尊大的心理，在科學未昌明時代，那是爲各民族所同具的。我們自稱爲中華，而把四鄰的民族，稱爲南蠻北狄東夷西戎，從虫從犬，統是鄙視的意思。歐西羅馬人亦有這類輕視傲慢的態度，到如今歐洲民族中尚存有斯拉夫 Slav 塞比雅 Serbia、等名稱，這在古代文化先進的民族藐視後知後覺的民族，夜郎自大，并不足怪。但在人類學已經昌明的今日，竟尚有人埋沒了科學的事實，創爲優等民族的學說，如德國納粹領導下所提倡的諸提種學說而若干科學家尚起而附和之，則是大背科學精神了。

科學家的態度，應該是知之爲知之，不知爲不知，絲毫不能苟且。近代科學工作尤貴細密，以期精益求精，以我國向來文人讀書不求甚解，無病亦作呻吟的態度却相反。這於我國古代科學之所以不能發達，很有關係的。如以詩而論，詩人之但求字句之工，不求事實之正確，我國向來司空見慣不以爲奇。如杜工部古柏行「孔明廟前有古栢，柯如青銅根如石，霜皮溜雨四十圍，黛色參天二千尺」想來杜甫生平不曾用過量尺。又唐人錢起詩「二月黃鶯飛上林」唐代首都在長安，黃鶯是一種候鳥，至少要陰曆四月底才到長安，這句詩裏的景色，無疑是杜撰的。唐詩如此，現代的詩何嘗不如此，詩固然要工，但偉大的作品，無論是詩文音樂，或是雕刻，必須眞善美三者並具。法國科學家邦開萊 Henri Poincare 說道「惟有眞才是美」照這樣的標準看來，明清兩代的八股文沒有一篇可稱美的。我國八股遺毒害人不淺，到如今地方政府做戶口農產的調查，各機關的地圖測量，往往是向壁虛造敷衍法守，猶是明清做八股的態度。這種態度不消滅，近代科學在中國決無生存之理。試看西洋科學家態度何等謹嚴，開白兒的懷疑亞理士多德，只在火星軌道不爲正圓而爲橢圓，在中國素來就沒有這種分辨。牛頓的萬有引力定律，一六六五年已胸有成竹了。可是因爲那時地球經緯度測量的錯誤，以爲每度只有六十英里，因此他估計地球直徑只有三千四百三十六哩，而地球吸引月亮之力只有每分鐘十三呎九，而非理想上應有的每分鐘十六呎，所以他就不敢發表。直等到一六八二年法國人畢卡 Picard 測定地球上一度的距離爲六十九哩一，使牛頓所估計地球吸月亮之力正與其理想相吻合，他才敢把萬有引力的定律公諸於世。(14) 所幸近年來教育

注重理工，受了科學訓練洗禮的人們，已經慢慢地轉移風尚。各大學研究院科學作品固希望其多，而尤希望其能精。以惟有這樣，才能消滅我們固有的八股習氣，亦惟有這樣才能樹立真正的科學精神。

邦開萊在他的科學之基礎一書裏有這樣一番話(15)「科學事業之目的在於求真理。只有求真理，才值得科學家的一番努力，當然我們應該拚命去解脫人生的痛苦，但解脫痛苦是消極的，世界若是滅亡不是我們的痛苦統解脫了麼？科學家之所以欲人人衣暖食飽者，無非欲使人人能有閒工夫去審思熟慮，以求真理耳。」邦開萊於民國初年去世了，迄今卅年，兩經歐洲大戰，科學的發明，使歐亞兩洲不在戰線上的人也飽嘗了顛沛流離逃避轟炸的痛苦。邦開萊如能復活於今，不知作何感想？香港大學工程教授司密斯氏近在遠東工程雜誌上著文謂「言念將來，中國人愛好和平與崇尚學術之風氣不致改變，則在中國科學與工程之發達，不特能惠及一國，亦且大有造於世界」(16)云云。其所期望於吾人者正與裴納相似。愛好和平為中國人之特性，而科學愈發達則戰爭愈猙獰可怕，愈使世界不得不實現和平，如何能使將來的世界一方面近代科學仍能繼續發達，而一方面卻又可實現和平，這是目前極嚴重的一個問題，而亦是我們中國應該有特殊的供獻的一個問題。

(1) J.D. Bernad, F.R.S."The Social Functions Of Science" George Routledge and Sons, London, 1938 pp 209－210.

(2) "Lectures On The Method Of Science" Lecture 1 Thomas Case"Scientific Method As A Mental Operation" pp 1－3 Oxford 1906.

(3) 同上第八頁

(4) Harvey－Gibson "2000 Years Of Science" pp 28－32 Black, 1931.

(5) Thomas Case Loc. cit pp 14－18.

(6) Henri Poincare "The Foundation Of Science" P.40.

(7) Harlow Shapley "New Toals And New Researches" Proceedings Of The Associated Harvard Clubs, 1940 P.171

(8) "Lectures On The Method Of Science" Lecture 2.F. Gotch"On Some Aspects Of Scientific Methtod" P.27, Oxford 1906

(9) Horvey Gibson, Loc. cit. P.32

(10) 見陽明先生答羅整菴書

(11) 見陽明先生全集黃以方錄問答

(12) F. Gotch, Loc. cit.

(13) J. J. Thomson "Recollections And Reflections" Cambridge 1936

(14) Harvey Gibson Loc. cit. pp36—37

(15) Henri Poincare Loc, cit, p205.

(16) C.A.M. Smith "Inventions And Natural Resorces Of Asia" Far Eastern Engineer January 1941.P.19.

我國憲法草案之重要思想

張其昀

中華民國憲法草案，自民國二十三年由立法院宣布初稿，至二十五年五月五日國民政府正式宣佈，簡稱為五五憲草。抗戰以後，國民參政會第一屆大會有憲政期成會之組織，對是項草案重加研討，於二十九年三月三十日，通過中華民國憲法草案修正草案，簡稱為五五憲草修正草案，全文凡八章，共一百三十八條。同年四月二十五日，蔣議長休會詞云，「大會當將期成會草案送交政府，待國民大會之採擇，以作最後之決定。」草憲工作歷時八載，立法者審慎周詳之用心，殊有可稱。而抗戰期間寶貴之教訓，其容納於憲法草案修正草案者，尤有無比之價值。一國之憲法為其政治之理想，亦即建國之規模。全國人民堅苦作戰，戮力以求者，即為驅除暴力，以謀憲政之實施，建國之成功。夫憲法之生命，不僅在具體之條文，而在其條文所涵泳之思想，故思想實為憲法之母。憲法之效力，不僅賴條文字句之解釋，而尤賴於憲法思想之能深入人心，故教育為民治之基本。五五憲草修正草案前後一百三十八條，所蘊蓄之思想，原極宏富。試分析而評論之，明其條理，著其旨要，以供一般國民讀憲時之考鏡，當為建國之初所不容忽視之一工作。爰不揣淺陋，撰述數文，將連續發表於本刊，茲篇先就憲法精神即綱紀之意義一討論之。

自由平等二義，在中國思想史上似不居於顯要之地位。西洋歷史以自由為中心觀念，蓋西洋人民苦於不自由，故無時不為自由而奮鬥。中國在二千年前早為一自由之民族，歷史上中國人民享受自由之程度，比較言之，為世界各國所不及。故思想家之主要問題，非為爭自由，而為講明度量分際，以防過分自由之流弊。適度之自由名之曰禮。（按在中國與自由之義相近者為無為而治之無為。）又中國在二千年前已成為一平等之社會，平等之義，人所共喻。思想家之責任在更進一步，防止假平等之名以行不平等之實。真正之平等其名曰義。（按在中國與平等之義相近者為莊子齊物論之齊。）分析言之曰禮義，合而言之曰綱紀。中國歷史上之

主張綱紀，猶西洋史上之爭自由平等也。顧自由平等尚爲眞理之一面，而不能與綱紀相比重。自由之反面爲組織，禮之涵義則兼包自由與組織，即爲有組織之自由。義之宗旨亦兼指平等與秩序而言。二十世紀與十九世紀思想上最大之區別，即由個人本位而趨於社會本位。自由與組織平等與秩序，偏舉一端，均有流弊，必須調和而折衷之，得其平衡，而達於中道，方爲眞理之所在。中道與平衡之觀念即中國古來歷史哲學所謂綱紀是也。憲法之生命，植基於一國固有之思想，綱紀或禮義爲中國傳統之精神，而亦合於世界最新之思潮。五五憲草修正草案一百三十八條，莫不爲綱紀二字之具體註解。故就形式言，似爲嶄新之作品，而就思想言，實有極深厚之淵源。外國之政治思想固可供他山之助，然新中國之建設與新憲法之實行，其最大之動力，仍爲我數千年來巍然獨立之民族精神，舍此無他道也。茲將憲法草案中之綱紀觀念，分爲社會經濟政治三端略述如左。

(一)社會之綱紀

十九世紀之自由主義，可以穆勒約翰之自由論（原書一八三五年刊行，嚴復譯本名羣己權界論）爲其代表，其理論之根據，一曰個人主義，一曰功利主義。由前者言，自由爲一種天賦權利，不能剝奪，亦不容侵犯。個人爲其自己身心之主權者。由後者言，個人自由發展，於社會爲有利，個性如不克發展，社會即無進步可言。此種學說固言之成理，但至二十世紀則思想重心顯已轉移，自由主義漸趨消沈。蓋現代社會學之研究，發揮社會聯帶之學說，知羣己關係異常密切，率性而行，決不可能，社會幸福懸置於個人權利之上。又現代心理學之研究，知人格之養成實際爲社會之產物，個人修養之最高境界，在於擴大其我，以羣爲我。個人自由與社會需要似相反而實相成，二者不難得其調節。王船山曰「禮者過不及之準也」（讀通鑑論卷十三）欲得自由，須受限制。個人願犧牲一部分之自由，期達社會互助之目的，是爲扶植自由所必需，亦即社會綱紀之精義。中國古時常稱修身齊家治國平天下，說者以爲中國思想缺乏社會觀念，實則適爲皮相之見。中國古來實視個人爲社會之一分子，故無極端個人主義之思想，其不言社會反爲注重羣治之證。蓋治爲我國立國之大本，曾國藩曰「先王之道所謂修已治人，經緯萬彙者何歸乎，亦曰禮而已矣」（聖哲畫像記）禮之對象大部分實爲社會。

我國憲法草案中所保障之自由，有身體之自由，（第八條，指修正草案，下仿此）居住之自由，（第十條）遷徙之自由，（第十一條）言論著作及出版之自由，（第十二條）秘密通信之自由，（第十三條）信仰宗教之自由，（第十四條）集會結社之自由，（第十五條）及財產之自由。（第十六條）每條之下均有「非依法律不得限制之」一語。第二十六條復爲具體說明曰「凡限制人

民之自由及權利者以保障國家安全避免緊急危難維持社會秩序，或增進公共利益所必要者為限。」此似為消極之規定，實含有積極之意義。二十世紀之立法，與十九世紀個人主義，功利主義要已久相離越，其主旨所在，以集體安全勝於個人之自由，國利民福重於個人之權利，我國憲法即以此為精神。欲深察社會本位思想與我國法律之關係，宜詳覽國民政府所頒布新民法全部法典，茲不備述。（參觀傳秉常著新民法與社會本位一文，載於中華法學雜誌十九年六月號。）

國民黨第一次全國代表大會宣言云，「國民黨之民權主義，與所謂天賦人權者殊科，而求所以適合於中國革命之需要。蓋民國之民權惟民國之國民乃能享之，必不輕授於反對民國之人，使得以破壞民國。」凡屬國民均有應盡之基本義務，國家之目的不僅在消極的保障個人自由，而尤在積極的發展社會組織。個人對於社會負有盡量貢獻其知識道德與能力之義務，民治之發揚必賴有此種貢獻之精神。憲法草案規定人民有依法律納稅之義務，（第二十條）服兵役及工役之義務，（第二十一條）受國民教育之義務，（第二十二條）以及服公務之義務。（第二十三條）現代社會因物質文明之進步，益以增加其有機性，自更需要高度之組織，以期適合建設現代國家之條件。權利義務，權衡至當，相持而長，是即社會之綱紀。

（二）經濟之綱紀

個人主義與功利主義其應用於經濟方面者，稱為放任主義。放任主義之基本原則有二，一曰個人資本，一曰自由競爭。倡此說者，以為私人財產乃經濟發達之最大動機，果能聽其自由競爭，則人之趨利，如水赴壑，必能造成優越之經濟生活。此種學說其最大缺點在於忽視自由與平等之不可分性。經濟上純任自然，使社會上發生貧富懸殊之現象。資產階級假自由之美名不勞而獲，貧苦之人生活毫無保障，淪為富人之奴隸。因經濟上之不平等，縱有自由，亦無意義之可言。馬克思階級鬥爭之學說，為摧毀十九世紀自由主義勢力之一，此世人所共知也。

試以美國為例，美國自內戰告終以後，經濟事業突飛猛進，造成龐大之資本勢力。全國財富集中於少數資本家之手，有所謂鋼鐵煤油棉花鐵路諸大王壟斷一切資源。一般平民乃大受其壓迫，欲仍持自由主義以與財閥相抗衡，必無濟於事。但經濟上大規模之組織，實為現代社會所必需，大勢所趨莫可挽回。故美國經濟問題之解決，不在此類大組織之廢除，而在如何收大組織為公有，以國家力量管理之，支配之，是即經濟綱紀之要義。

十九世紀之經濟自由主義，已不復為人民所信仰。人民所要求者為生活之安定與生活標準之提高。過去之資本主義既於民生疾苦無所補救，契約自由亦必歸於淘汰。政府對於國民經濟不

能不兼放任主義而取干涉政策，且其干涉之範圍有日益擴大之勢。現代世界經濟制度之趨勢，可分為兩大派，一曰統制經濟，即絕對的集產主義，一曰節制經濟，即相對的集產主義。欲於兩者抉擇其一，當何所適從乎。國父所倡之民生主義，其大綱曰平均地權，曰節制資本。中國經濟之前途，為節制而非統制。

自第一次世界大戰以後，歐洲萊茵河以東之國家，或以共產主義之名義，或以法西斯主義之名義，實行統制經濟之制度。統制經濟與自由主義適為二極端，後者因自由而犧牲平等，前者則不惜因平等而犧牲自由，均有顧此失彼之弊。德義蘇聯諸國因實行統制經濟之故，言論自由不復存在，國民輿論悉受箝制。以政治之獨裁易經濟之繁榮，其代價不可謂不重。人類天賦萬有不同，創造能力亦至不一，人民生活固不能完全由政府嚴格規定。強不齊以為齊，實屬違反人性，過猶不及，勢難持久。荀子所謂「維齊非齊」，實有至理存焉。歷史之演進，誠如羅素所云由思想人才與生產方法三個因素之相互作用，故宜作綜合之解釋，始成為正確之理論。（見羅素著自由與組織一書，一九三四年出版）馬克思學說，蔽於經濟，則致抹殺其他因素，統制經濟亦患此蔽，同屬偏激之論。

何謂節制經濟，此可以國父遺教說明之。國父謂中國實業之開發，應分兩路進行，一曰個人企業，二曰國家經營。凡事業之可以委諸個人或其較國家經營為適宜者，應任個人為之，由國家獎勵，而以法律保護之。若夫交通機關，基本工業，與原動力之供給，大規模之生產，以及一切壟斷性質之事業，則應由國家經營之，令其設計有系統，用物有準度，以免浪費。建國方略實業計畫一書，即專論國家經營之事業者也。節制經濟之要義，在以政府力量矯正自由主義之資本制度之種種惡果，物質享受務求普及，使成為真正民有民治民享之國家。個人社會雙方兼顧，富豪赤貧兩俱絕迹，調劑平衡，適於中道，將來中國之社會乃為一合理之中庸社會，在相對的集產主義之下，人民仍有自由活動之餘地。我國古來抑制豪強，防止兼併之政策，實為與節制經濟之思想深相契合。

國父於經濟問題有卓越之見解，自應著之憲典，以垂久遠。憲法草案根據遺教並參酌現代經濟思想，特列專章（第七章國民經濟）規定今後經濟政策共十一條。其於平均地權者，則為依法徵收地價稅；「土地增值非因施以勞力資本而增加者應徵收土地增值稅。」（第一百二十五條）「土地所有權人，對於其所有土地，負充分使用之義務。」（第一百二十二條）「礦產及天然力屬於國家所有。」（第一百二十三條）「國家對於土地之分配整理以扶植自耕農為原則。」（第一百二十六條）我國之土地政策乃於資本主義與共產主義之外，另闢蹊徑，憑理想而兼顧現實，依據社會正義與個人自由之原則，謀和平解決之道，務期農民多獲利益，而地主少受損害。凡土地因社會進步所增益之價值，則應全歸於社

會庶無不勞而獲之人，此平均地權之要義也。

其次關於節制資本之重要條文，如「國家對於私人之財產及私營事業，認爲有妨礙國家生計之均衡發展時，得依法律節制之。」（第一百二十七條）「國家應實施保護勞工政策。」（第一百二十八條）「勞資雙方應本協調互助原則發展生產事業。」（第一百二十九條）務期資本與勞工，不趨極端，而免國內階級鬥爭之慘劇。要之，「中華民國之經濟制度，應以民生主義爲基礎，以謀國計民生之均足。」（第一百二十二條）由國家管理資本；發達資本，既無生產不足之患，復無分配不均之弊。至於經濟行政與教育行政之具體方針，端緒甚繁。如近年政府積極推行之合作政策，乃社會運動中最有驚人之成績者。合作事業雖由外國傳入，實則我國歷代經濟思想中之良法美意，亦寓於其間，故能適合於我國之民族性。惟此類事業爲政府應有之職責，不必待憲法之規定，故從畧焉。

（三）政治之綱紀

吾國古代之政治思想有法家與道家之兩趨極端，一重權威，一尊自由。道家主張人民有絕對自由，以爲順其自然之性，幸福可得而致。法家則主張政府有絕對權威，君主以外無自由。然我國之正統思想則爲折衷於兩者之間之儒家。自由與權威紀律負責服從，諸義相反相成，保持平衡，方爲政治上之綱紀。孔子曰，「安上治民，莫善於禮。」司馬溫公著資治通鑑，於卷首解釋禮即綱紀之大義，有曰「上之使下，猶心腹之運手足，根本之制枝葉，下之事上，猶手足之衛心腹，枝葉之庇本根。」綱紀者即在使政府與人民，上下相維，確保平衡。西洋十九世紀之政治思想，重視個人之價值，最近之獨裁制，起一反動，偏重秩序。自由太過則成爲無政府，秩序太過又流於專制。現代民治之理想，在於如何使自由與秩序，均平和調，不偏不倚。故二十世紀思想界之重心，與中國古來之儒家思想最爲接近。

國父提倡民族主義，乃欲完成國家自由，其期望於國民者，在人人限制其自由，而以效忠民族爲職志。蓋惟求得中國之自由平等，始能確保個人之自由平等。故民族主義爲民權主義必不可少之條件。民權主義之精義，在使人民有自由，政府有權威，而各有相當之限制。政府若擁有無限之權力，適足以害執政者之自身。若一國之統治者，不能由人民執以問罪，即不能稱爲民國。政府理論中最困難之問題，即爲自由與權威之間求一均衡，國父分別政權與治權，即所以解決此難題，實爲政治學上偉大之貢獻。政權屬於人民，治權屬於政府。人民應有權力控制政府，政府應有權力治理國家。權在人民，能在政府。人民雖受政府之統治，但政府之權（治權）則在人民之權（政權）之下。

政權分爲四種，憲法草案第十八條「人民有依法律選舉罷免創制複決之權。」又第三十三條言國民大會之職權，列舉選舉

總統，罷免總統，創制法律，複決法律諸項。選舉罷免權屬於對人之權，為人民節制政府之工具。創制權複決權屬於對事之權，為人民節制法律之工具。人民行使四權，為全國政治之基礎，在此基礎之上建設五種治權之中央政府，是為國父所創五權憲法之宏旨。

五權憲法中之中央政制特點有二，其一，立法權為一治權，與行政司法相對立，而超然於國民大會行使政權之外。其二，採取我國固有之考試及彈劾二權，以補外國三權之不足。考試權之行使在於用人之前，彈劾權之行政在於用人之後，兩者互為表裏。其他治事之行政立法司法則相與平行，從而形成五權之分立。總統具有調整五院之大權，於分立之中，仍有密切之聯繫，而尤為重要者，在於政權治權確保平衡，各得其所，各盡其責，然後國事之治理乃能發揮最大之效能，我國政治上之綱紀乃能丕然重振也。

五權憲法中考試權之適用範圍異常廣大，對於中央及地方之候選及任用官員無不適用。（第九十條）至以候選議員之考試，（建國大綱第十五條有此規定）為外國政制之所無，尤為國父之卓見。現代民治之理想，凡選民均需有教育之程度，當選者更需為有智識有道德之優秀人才，此與我國禮運篇「選賢與能」之明訓相符合。十九世紀政治運動之目的，在於盡力擴充選舉權，至於二十世紀，反由擴充而趨於限制，而注重提高選舉之標準，其標準為何，即教育程度是已。夫人治法治為歷史上之二大潮流，實則二者相輔而行，不能偏廢。現代民主政治，一方極力保障法治，一方又極力提倡人治，考試權之特加重視，即其明證。人才為國家之柱石，法度乃國家之威權，登進人才，修明法度，不偏於人治，亦不專任法治，折衷於兩者之間而斷制之，是亦綱紀之真諦，而為建國之要道也。

丁文江氏有云，「我以為我們不能統一之最大原因，是二十年來對於政治活動有興趣有能力的人，始終沒有找着一種最低限度的公共信仰。在任何國家裏面，要想完全統一，是不可能的。但是至少對於政治經濟制度，許多根本觀念不能沒有相當的同意。」（見氏著公共信仰與統一，二十三年一月十四日大公報星期論文）旨哉此言。建國之要務在建立共同之信仰與理想，使全國人民一致有慮，殊途同歸，是即所謂中心思想。我國近代教育最大缺點為缺乏一致性之目標與理想。故個人自由主義必須放棄，因個人自由與任何一致性不能相容。杜威有言，「事事聽諸自然，即等於否認教育。」（見氏著民治與教育一九二四年出版頁一〇八）羅素亦謂「就現時之需要言，公民教育當為政治上先急之務。」（見氏著教育與羣治一九二三年出版頁二八）憲法最大之效力在於教育國民，一國之憲法實為最重要之政治讀本。我國憲法草案第一條明定「中華民國為三民主義共和國」，此誠全部憲法之眉目，亦即中心思想所表著。思想重心確定不移，思想自由發

展綿延，鞏固國基端賴於此。

唐韓愈曰，「善醫者不視人之瘠肥，察其脈之病否而已矣。善計天下者，不視天下之安危，察其紀綱之理亂而已矣。天下者，人也，安危者，肥瘠也，紀綱者，脈也。脈不病，雖瘠不病，脈病而肥者死矣。通於此說者，其知所以為天下乎？」憲法精神實為國家命脈之所寄。柳宗元嘗作梓人傳，以為「梓人不親斧斤刀鋸之技，專以尋引規矩繩墨，度羣木之材，視棟宇之制，相高深圓方短長之宜，指麾衆工，各執其事，不勝任者退之。大廈既成，則獨名其功，受祿三倍。亦猶相天下者，立綱紀，整法度，擇天下之士，使稱其職，居天下之人，使安其業，能者進之，不能者退之，萬國既理，而談者獨稱伊傅周召，百執事之勤勞，不得紀焉。或者不知體要，衒能矜名，親小勞，侵衆官，听听於府庭，而不知大者遠者，是不知相道者也。」此文論首相之精神，可謂深切著明。憲法爲永久性之根本大法，猶人體之有首相或元首。憲法草案第一百三十四條，「法律與憲法抵觸者無效，命令與憲法或法律抵觸者無效。」茲引柳氏之言以喻憲法與一般法令之關係，亦可謂至確當之說明也。

儒家思想的新開展

賀麟

在思想和文化的範圍裏，現代決不可與古代脫節。任何一個現代的新思想如果與過去的文化完全沒有關係，便有如無源之水，無本之木，絕不能源遠流長，根深蒂固。一個來歷不明的人，必然有些形跡可疑。一個來歷不明的思想，也必是可以令人懷疑的思想。凡是沒有淵源的現代的嶄新的思想，大都只是曇花一現，時髦一時的思想。

儒家的思想，就其爲中國過去的傳統思想而言，乃是自堯舜禹湯文武成康周公孔子以來的最古最舊的思想，就其在現代以及今後的新發展而言，就其在變遷中發展中改造中以適應新的精神需要文化環境的有機體而言，也可以說是最新的新思想。在儒家思想的新開展裏，我們可以得到現代與古代的交融，最新與最舊的統一。

根據對於中國現代的文化動向和思想趨勢的觀察，我敢斷言，廣義的新儒家思想的發展或儒家思想的新開展，就是中國現代思潮的主潮。我確切看到，無論政治社會學術文化各方面的努力，大家都在那裏爭取建設新儒家思想，爭取發揮新儒家思想。在生活方面，對人處世的態度，立身行己的準則，大家也莫不在那裏爭取完成一個新儒者的人格。大多數的人，具有儒家思想，而不自知，不能自覺地發揮出來。有許多人，表面上好像在反對儒家思想，而骨子裏正代表了儒家思想，實際上反促進了儒家思想自覺地

正式地發揮新儒家思想，蔚成新儒學運動，只是時間早遲學力充分不充分的問題。

中國當前的時代是一個民族復興的時代。民族復興，不僅是爭抗戰的勝利，不僅是爭中華民族在國際政治上的自由獨立平等，民族復興本質上應該是民族文化的復興。民族文化的復興，主要的潮流，根本的成分，就是儒家思想的復興，儒家文化的復興。假如儒家思想沒有新的前途，新的開展，則中華民族與夫民族文化也就會沒有新的前途，新的開展。換言之，儒家思想的命運，與民族前途的命運，盛衰消長是同一而不可分的。

中國近百年來的危機，根本上是一個文化的危機。文化上的失調整，不能應付新的文化局勢。中國近代政治軍事上的國恥，也許可以說是起於鴉片戰爭，中國學術文化上的國恥，却早在鴉片戰爭之前。儒家思想之正式被中國青年們猛烈的反對，雖說是起於新文化運動，但儒家思想之銷沉，僵化，無生氣，失掉孔孟的眞精神和應付新文化需要的無能，却早腐蝕在五四運動以前。儒家思想在中國文化生活上失掉了自主權，喪失了新生命，才是中華民族最大的危機。

五四時代的新文化運動，可以說是促進儒家思想新發展的一個大轉機。表面上，新文化運動雖是一個打倒孔家店，推翻儒家思想的一個大運動。但實際上，其促進儒家思想新發展的功績與重要性，乃遠在前一時期曾國藩張之洞等人對於儒家思想的提倡。曾國藩等人對儒學之倡導與實行，只是舊儒家思想之迴光返照，是最後的表現與掙扎，對於新儒家思想的開展，却殊少直接的貢獻。

新文化運動之最大貢獻，在破壞和掃除儒家的僵化部分的軀殼的形式末節，和束縛個性的傳統腐化部分。他們並沒有打倒孔孟的眞精神，眞意思，眞學術。反而因他們洗刷掃除的工夫，使得孔孟程朱的眞面目更是顯露出來。新文化運動的領袖人物如打倒孔家店相號召的胡適之先生，他打倒孔家店的戰略，據他英文本先秦名學史的宣言，約有兩要點：第一，解除傳統道德的束縛，第二，提倡一切非儒家的思想，亦即提倡諸子之學。但推翻傳統的舊道德，實爲建設新儒家的新道德作預備工夫。提倡諸子哲學正是改造儒家哲學的先驅。用諸子來發揮孔孟，發揮孔孟以吸取諸子的長處，因而形成新的儒家思想。假如儒家思想經不起諸子百家的攻擊，競爭，比賽那也不成其爲儒家思想了。愈反對儒家思想而儒家思想愈是大放光明。

西洋文化學術之大規模的無選擇的輸入，又是使儒家思想得新發展的一大動力。表面上西洋文化之輸入好像是代替儒家推翻儒家使之趨於沒落消滅的運動。但一如印度文化之輸入在歷史上曾展開了一個新儒家運動，所以西洋文化之輸入無疑地

亦將大大地促進儒家思想之新開展。西洋文化之輸入給儒家思想一個試驗，一個生死存亡的大試驗，大關頭。假如儒家思想能夠把握，吸收，融會，轉化西洋文化，以充實自身，發展自身，則儒家思想便生存，復活，而有新的開展。如不能經過此試驗，渡過此關頭，就會死亡，消滅，沉淪永不能翻身。

所以儒家思想之是否能夠有新開展的問題，就成為儒家思想是否能夠翻身，能夠復興的問題，也就是中國文化能否翻身能否復興的問題。儒家思想之能否復興的問題，亦即儒化西洋文化是否可能？以儒家精神為體以西洋文化為用是否可能的問題。中國文化能否復興的問題，亦即華化，中國化西洋文化是否可能，以民族精神為體以西洋文化為用是否可能的問題。

就個人言，如個人能自由自主，有理性，有精神，則他便能以自己的人格為主體，以中外古今的文化為用具，以發揮其本性，擴展其人格。就民族言，如中華民族是自由自主，有理性有精神的民族，是能夠承繼先人遺產，應付文化危機的民族，則儒化西洋文化，華化西洋文化也是可能的。如果中華民族不能以儒家思想或民族精神為主體去儒化或華化西洋文化。則中國將失掉文化上的自主權，而陷於文化上的殖民地。蓋五花八門的思想，不同國別，不同民族的文化，漫無標準地輸入到中國，各自爭其傾銷場，各自施展其征服力，假使我們不能本於儒家思想，而加以陶鎔統貫，如何能對治這些紛歧龐雜的思想，而達到殊途同歸，共同合作以擔負建設新國家新文化的責任呢？

這個問題的關鍵，在於中國人是否能夠真正徹底，源源本本地，了解並把握西洋文化。因為認識就是超越，理解就是征服。真正認識了西洋文化便能超越西洋文化，能夠理解西洋文化，自能吸收，轉化，利用，征服西洋文化以形成新的儒家思想，新的民族文化。儒家思想的新開展，不是建築在排斥西洋文化上面，而乃建築在徹底把握西洋文化上面。儒家思想的新開展，在西洋文化大規模的輸入後，要求一自主的文化，文化的自主，也就是要求收復文化上的失地，爭取文化上的獨立與自主。

根據上面所說，道德傳統的解放，非儒家思想的提倡西洋文化學術的輸入與把握，皆足以促進儒家思想的新發展。茲請進而檢討儒家思想新發展所須取的途徑。

不用說，欲求儒家思想的新發展，在於融會吸收西洋文化的精華與長處。西洋文化之特殊貢獻為科學。但我們既不必求儒化的科學，亦無須科學化儒家思想。蓋科學以研究自然界的法則為目的，有其獨立的領域。沒有基督教的科學，更不會有佛化或儒化的科學。一個科學家的精神生活方面，也許信仰基督教，也許皈依佛法，也許會崇孔孟，但他所發明的科學，仍屬於獨立的公共的科學範圍，無所謂基督教化的科學，或儒化佛化的科學。反之，儒家

思想亦有其指導人生，提高精神生活，發揚道德價值的特殊效準，獨立領域，亦無須求其科學化。換言之，即無須傅會科學原則以發揮儒家思想。一個崇奉孔孟的人，儘可精通自然科學，他所了解的孔孟精神與科學精神，儘可毫不衝突，但他却用不着傅會科學原則以曲解孔孟的學說，把孔孟解釋成一個自然科學家。譬如，有人根據優生學的道理，認爲儒家所主張的早婚是合乎科學的。或又根據心理學的事實，以證明納妾的制度之有心理學根據。甚或根據經濟學以辯護大家庭制之符合經濟學原理。諸如此類假借科學以爲儒家辯護的辦法，結果會陷於非科學非儒學。這都是與新儒家思想的眞正發展無關的。我們要能看出儒家思想與科學之息息相關處，但又要能看到兩者之分界處。我們要能從哲學，宗教，藝術各方面以發揮儒家思想，使儒家精神中包含有科學精神，使儒家思想足以培植孕育科學思想，而不致與科學思想混淆不清。

簡言之，我們不必採時髦的辦法，去科學化儒家思想。欲充實並發揮儒家思想，似須另闢途徑。蓋儒家思想本來包含有三方面：有理學，以格物窮理，尋求智慧。有禮教，以磨鍊意志，規範行爲。有詩教，以陶養性靈，美化生活。故求儒家思想之新開展，第一必須以西洋之哲學發揮儒家之理學。儒家之理學爲中國之正宗哲學，亦應以西洋之正宗哲學發揮中國之正宗哲學。蓋東聖西聖，心同理同。蘇格拉底柏拉圖亞理士多德康德黑格爾之哲學，與中國孔孟程朱陸王之哲學會合融貫，而能產生發揚民族精神之新哲學，解除民族文化之新危機，是即新儒家思想發展所必循之途徑。使儒家的哲學內容更爲豐富，系統更爲謹嚴，條理更爲清楚，不僅可作道德可能之理論基礎，且可奠科學可能之理論基礎。

第二，須吸收基督教之精華以充實儒家之禮教。儒家的禮教本富於宗教之儀式與精神，而究竟以人倫道德爲中心。宗教則爲道德之注以熱情，鼓以勇氣者。宗教有精誠信仰，堅貞不貳之精神，宗教有博愛慈悲，服務人類之精神；宗教有襟懷曠大，超脫現世之精神。基督教文明實西洋文明之骨幹，其支配西洋人之精神生活，實深刻而周至，但每爲淺見者所忽視。如非宗教之知「天」與科學之知「物」合力並進，若非宗教精神爲體，物質文明爲用，絕不會產生如此偉大燦爛之近代西洋文化。我敢斷言，如中國人不能接受基督教的精華而去其糟粕，則決不會有強有力的新儒家思想產生出來。

第三，須領略西洋之藝術以發揚儒家之詩教。詩歌與音樂爲藝術之最高者。儒家特別注重詩教樂教，確具深識卓見。惟凡百藝術皆所以表示本體界之義蘊，皆精神生活洋溢之具體的表現，不過微有等差而已。建築，彫刻，繪畫，小說，戲劇，皆所以發揚無盡藏的美的價值，與詩歌音樂，亦皆係同一民族精神與夫時代精神之表

理，似無須軒輊於其間。過去儒家，因樂經佚亡，樂教中衰。詩教亦式微。對其他藝術，亦殊少注重與發揚，殆爲儒家所偏估。今後新儒家之興起，與新詩新樂教新藝術之興起，應該是齊合並進而不分離的。

儒學是合詩教禮教理學三者爲一體的學養，也即是藝術宗教哲學三者的諧和體。因此新儒家思想之開展，大約將循藝術化，宗教化，哲學化之途徑邁進。有許多人襲拾「文人無行」，「玩物喪志」等語，誤認儒家爲輕蔑藝術。只從表面去解釋孔子「敬鬼神而遠之」，「未知生，焉知死」，「未能事人，焉能事鬼」等語的意義，而否認孔子之有宗教思想與宗教精神。或誤解「性與天道不可得而聞」之語，而謂孔子不探究哲學。凡此種種說法，皆所以企圖將儒學偏狹化，淺薄化，孤隘化，不惟有失儒家之眞精神，使儒家內容缺乏，狹隘，且將使儒家思想無法吸收西洋之藝術宗教哲學以充實其自身，因而亦將不能應付現代之新文化局勢。

譬如仁乃儒家思想之中心概念，當不僅是「相人偶爲仁」之一道德名詞。如從詩教或藝術方面看來，仁即溫柔敦厚之詩教，仁亦詩三百篇之宗旨，所謂「思無邪」是也。「思無邪」或「無邪思」即是純愛眞情，乃詩教之泉源，亦即是仁。仁即是天眞純樸之情，自然流露之情，一往情深，人我合一之情。矯揉虛偽之情，邪僻淫褻之思，均非詩之旨，亦非仁之德也。（復性書院主講馬一浮先生近著四書大義一冊，即以仁言詩教，可參考。）純愛眞情，天眞無邪之思，如受桎梏，不得自由發抒，則詩教掃地，而藝術亦喪失其神髓。從宗教觀點看來，則仁即是救世濟物，民胞物與的宗教熱誠。約翰福音有「上帝即是愛」之語，質言之，上帝即是仁。「求仁」不僅是待人接物的道德修養，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁爲「天德」，耶教以至仁或無上的愛爲上帝的本性。足見仁之富於宗教意義，可以從宗教方面加以發揮者也。從哲學看來，仁乃仁體，仁爲天地之心，仁爲天地生生不已之生機，仁爲自然萬物的本性。仁爲萬物一體生意一般之有機關係之神秘境界。簡言之，哲學上可以說是有仁的宇宙觀，仁的本體論。離仁而言本體，離仁而言宇宙，非陷於死氣沉沉的機械論，即流於黑漆一團的唯物論。

以上僅簡略提示儒家所謂仁，可以從藝術化，宗教化，哲學化三方面加以發揮而得新的開展。今試再以「誠」字爲例，儒家所謂仁，比較道德意味多，而所謂誠則比較哲學意味多。論語多言仁，而中庸則多言誠。所謂誠亦不僅是誠懇誠實誠信的道德意義。在儒家思想中，誠的主要意思乃指眞實無妄之理或道而言。所謂誠實，即是指實理實體實在或本體而言。中庸所謂「不誠無物」，孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠」，皆寓有極深的哲學義蘊。誠不僅是說話不欺，復包含有眞實無妄，行健不息之意。「逝者如斯夫，不捨晝夜」，就是孔子藉川流之不息，以指出宇宙之行健不息

的誠，也就是指出道體的流行。其次，誠亦是儒家思想中最富於宗教意味的字眼。誠即是宗教上的信仰。所謂至誠可以動天地泣鬼神。精誠所至，金石亦開。至誠可以通神，至誠可以前知。誠不僅可以感動人，而且可以感物，可以祀神。乃是貫通天人物的宗教精神。就藝術方面言，思無邪或無邪思的詩教，即是誠。誠亦即是誠摯純真的感情。藝術天才無他長，即能保持其誠，發揮其誠而已。藝術家之忠於藝術而不外騖，亦是誠。總之，誠亦是儒家詩教禮教理學中之基本概念，亦可從藝術宗教哲學三方面以發揮之。今後儒家思想之新開展，大抵必向此方面努力，可斷言也。儒家思想，循藝術化宗教化哲學化之方向開展，即狹義的人倫道德方面的思想，均可擴充提高而深刻化。從藝術的陶養中去求具體美化的道德。所謂與於詩，游於藝，成於樂是也。從宗教的精誠信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，由知人進而知天，由希賢希聖進而希天，亦即由道德進而為宗教，由宗教以充實道德，從哲學的探討中以為道德行為奠理論的基礎，即所謂由學問思辨而篤行，由格物致知而誠正修齊是也。而且經過藝術化，宗教化，哲學化之新儒家思想，不惟可以減少狹義道德觀念的束縛，且反可提高科學興趣而奠定新科學思想的精神基礎。

以上是就文化學術方面，指出新儒家思想所須取的途徑。就生活修養而言，則新儒家思想目的在使每個中國人都具有典型的中國人氣味，都能代表一點純粹的中國文化。也即是希望每個人都有一點儒者氣象，儒者風度。不僅諸葛孔明有儒者氣象，須擴充為人人皆有儒者氣象。不僅軍人皆有「儒將」的風度，醫生皆有「儒醫」的風度，亦不僅須有儒者的政治家（昔時叫作「儒臣」）須有儒者的農人（昔時所謂耕讀傳家之「儒農」）在此趨向於工業化的社會中，所最需要者尤為具有儒者氣象的「儒工」「儒商」和有儒者風度之技術人員。若無多數重忠孝仁愛信義和平的道德修養之儒商儒工出以樹立工商的新人格模範，商者憑藉其經濟地位以剝削人，工者憑藉其優越技能以欺凌人，傲慢人，則社會秩序將無法安定，而中國亦殊難走上健康的工業化的途徑。

何謂「儒者？」何謂「儒者氣象？」須識者自己去體會，殊難確切下一定義，其實亦殊不必呆板說定。最概括簡單地說，凡有學問技能而又具有道德修養的人，即是儒者。儒者即是品學兼優的人。我們說，在工業化的社會中，須有多數的儒商儒工以作柱石，就是希望今後新社會中的工人商人，皆成為品學兼優之士，亦希望品學兼優之士，參加工商業的建設，使商人與工人的道德水準，和知識水準，皆大加提高，庶可進而造成現代化工業化的新文明社會。儒者固須品學兼優，但因限於資質，無才能知識而卓有品格的人亦可謂為儒者，所謂「雖曰未學，吾謂之必學矣」唯有有學無品，有才無品，只有知識技能而無道德，甚或假借其智識技能以作惡，

方不得釋爲儒者，且爲儒家所深惡痛絕之人。

又就意味或氣象來講，則凡具有詩禮風度者，皆可謂之有儒者氣象。凡趣味低下，志在功利肉慾，不知美的欣賞，即缺乏詩意。凡粗暴魯莽，擾亂秩序，內無和悅的心情，外無整齊的品節，即是缺乏禮意。無詩意是醜俗，無禮意是暴亂。三四十年前，辜鴻銘氏，站在儒家立場，以攻擊西洋近代文明，其所持標準，即是詩禮二字，彼認爲西洋近代文明之各種現象，如工商業之發展，君主的推翻，民主政治的建立，均是日趨於醜俗暴亂，無詩之美，無禮之和。故彼指斥不遺餘力，頗引起西方學者之注意。又印度詩人泰戈爾，來遊中國時，一到上海，即痛斥上海爲「醜俗之大魔」，蓋上海爲工商業化之東方大都市，充斥了流氓市儈買辦以及一切殖民地城市之罪惡，不唯無東方靜穆純樸之詩味，亦絕無儒家詩教禮教之遺風。泰戈爾之痛惡上海，實不爲無因。但辜鴻銘之指斥西洋近代之工商業文明之民主政治，卻陷於偏見與成見，彼只知道中古貴族式的詩禮，而不知道近代民主化的詩禮也。試觀近代英美民主政治之實施，競爭選舉，國會辯論，政治家之出處進退，舉莫不有禮。數百萬市民聚處於大都市中，交通集會亦莫不有序。其工人商人大都有音樂歌劇可觀賞，有公園可資休息，有展覽會博物館可遊覽，每逢星期或入禮拜堂聽講，或遊山林以接近自然，工餘之暇，唱歌跳舞自樂其樂。其生活亦未嘗不可謂爲相當美化而富於詩意。總之，以詩禮表達儒者氣象是甚爲切當的。如謂工業化民治化之近代社會，即缺乏詩禮意味，無有儒者氣象，則未免把儒家的詩教禮教看得太呆板，太狹隘了。

就作事的態度言，每作一事皆須求其合理性合時代合人情，則可謂爲儒家的態度。合人情即求其「反諸吾心而安」，合理性即所謂「揆諸天理而順」。合時代即是審時度勢因應得宜。孔子爲聖之時，禮以時爲大。合時代不是漫無主宰，隨波逐流。只求合時代而不合理性，是爲時髦。合時代包含有「時中」之義，有「權變」之義，亦有合理之義。只重抽象的理性而不近人情，合時代，即陷於「以理殺人」，以主義殺人，或近人所謂以自由平等的口號殺人。只求合人情，而不合理性合時代，即流爲「婦人之仁」，「感情用事」，或主觀的直覺主義。合人情不僅求己心之獨安，亦所以設身處地，求人心之共安。凡事皆能精研詳究，以求合理合時合情，便可謂爲「曲踐乎仁義」「從容乎中道」，足以代表儒家的態度了。

儒家思想的新開展，基於學者對於每一時代問題，無論政治社會文化學術各方面的問題，皆能本典型的中國人的態度，站在儒家的立場，予以合理合情合時的新解答，而得其中道。哲學上的問題，無論宇宙觀，人生觀，歷史觀，與夫本體論知識論等，皆須於研究中外各家學說之後，而求得一契合儒家精神與態度的新解答。哲學問題本文暫置勿論，試就現在正煩擾着國人的政治問題爲

例，而指出如何從儒家的立場，予以解答的途徑。

譬如，中國現在須厲行法治而言，便須知有所謂法家的法治，亦有所謂儒家的法治，前者即申韓式的法治，主張由政府或統治者須布苛虐的法令，厲行嚴刑峻法，以滿足霸王武力征服的野心。是刻薄寡恩，急功好利的，是無情無理的。現代法西斯蒂主義的獨裁，即是基於申韓式的法治的。這只是以滿足霸王一時之武力征服，絕不是以謀國家的長治久安和人民的真正幸福。而儒家的法治，亦即我所謂諸葛式的法治（參看拙著法治的類型一文）則不然，是法治與禮治，法律與道德，法律與人情，相輔而行，兼顧並包的。法律是實現道德的工具，是人的自由本性的發揮，絕不是違反道德，桎梏自由的。西洋古代如柏拉圖近代如黑格爾所提倡的法治，以及現代民主政治中的法治，都可以說是與儒家精神相近，而與申韓式法家精神相遠的。以為儒家反法治，以為提倡法治即須反對儒家，皆是不知儒家的真精神，不知法治的真意義的說法。故今後欲整飭紀綱，走上新法治國家的大道，不在於片面的提倡申韓之術，而在於得到西洋正宗哲學家法治思想的真意，而發揮出儒家思想的法治。

試再就民治主義為例，亦有所謂儒家的民治主義與非儒家的民治主義。如有所謂放任政治，政府對人民取不干涉態度，認為政府管事愈少愈好，政府權力愈小愈好。一切事業，政府讓人民自由競爭，聽其天然淘汰，強者吞併弱者，幾乎有無政府的趨勢。這也歐洲十七及十八世紀盛行的消極的民主政治，在某意義下，頗有中國道家的自然主義色彩。這種民主政治的起源，是基於開明運動之反對君主專制，爭人民的自由平等和天賦人權。其末流便是個人主義的抬頭，和資本主義的興起。這當然不是契合儒家精神的民治主義。假如，只認儒家思想是為專制帝王作辯護謀利益的工具，是根本違反民治主義的，這不僅失掉了儒家「天視民視，天聽民聽」和「民貴君輕」等說的真精神，而且也忽略了西洋另有一派足以代表儒家精神的民治思想。這一派注重比較有建設性積極性的民治，其代表人物為理想主義的政治思想家。他們認國家為一有機體，人民在此有機體中各有其特殊的位分與職責。國家不是建築在武力上或任何物質條件上，而是建築在人民公意或道德意志上。人民忠愛國家，以實現其真我，發揮其道德意志，確認主權在民生的原則。尊重民意，實現民意（但民意不一定指林林總總的群衆投票舉手所表現的意見，或許是出於大政治家的真知灼見，對於國家需要人民真正之深識遠見）滿足人民的真正需要，為人民興利除弊，甚或根據全體的福利以干涉違反全體福利之少數人的活動。政府有積極地教育人民，訓練人民組織人民，亦可謂為「強迫人民自由」的職責，以達到一種道德理想，這種政治思想就多少代表我所謂儒家式的民治主義。例如美國

羅斯福總統的許多言論，就代表我所謂儒家式的民主政治。試看他逐漸教育民衆，改變輿論，感化孤立派，容納異黨，集中權力，種種設施，均與普通的民主政治，特別與十七十八世紀的消極民主政治不同。然而他所設施的，仍是一種民主政治，他反對因利圖便玩弄權術的現實政治，而提高人類共同生活的道德理想，但他的政策，並不是不切實際，他立在人民之前，領導人民集中權力，但並不是獨裁，所以我們可以稱羅斯福爲有儒者氣象的大政治家。（外國人可以有儒者氣象，一如中國人可以有耶蘇式的人格。其實美國的大政治家中如華盛頓，如富蘭克林，如林肯，皆有儒者氣象，美國政治特別注重道德理想，比較最契合儒家所謂王道。）

至於在中國則國父孫中山先生無疑的是有儒者氣象而又具耶蘇式的人格之先知先覺。今後新儒家思想之發揮，自必尊仰之爲理想人格，一如孔子之推崇周公。他的民權主義，即可以說是最能代表儒家精神的民主政治思想。三民主義中民生主義最根本於將來最關重要，以民族主義於抗戰建國推翻異族打倒帝國主義，影響最大，以民權主義體系最完整，思想最精顯，表現其生平學問經驗與見解最多。他對於權與能的分別，對於自由平等的眞意義之註釋，皆一掃西洋消極的民治主義與道家的自由放任的自然主義的弊病，而建立了符合儒家精神足以爲開國建國之根本大法的民權主義，而且他創立主義，實行革命原則，亦以合理性，合人情，合時代爲標準，處處皆代表典型中國人的精神，符合儒家的態度。在孫文學說有志竟成一章他說：「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革命維新，興邦建國事業是也。」「順乎天理」即是合理性，「應乎人情」即是合人情，「適乎世界潮流，合乎人羣需要」即是合時代。足見他革命建國的事業，是符合儒家合理，合情，合時的態度的，而他所創立的主義亦是能站在儒家的立場，而予以能應付民族需要世界局勢的新解答的。

以上就政治上的法治與民治問題，而指出以能符合儒家精神之解答爲最適當。茲試再就男女問題爲例，而討論之，男女問題可以說是中國現代許多解放運動的發端，許多反家庭反禮教反儒家思想家的運動均發端於男女關係。許多新思想家皆以不能解決新時代的男女問題，爲儒家思想發展的一大礙石，但我們認爲男女問題不求得一合理合情合時，符合眞正儒家精神的答案，決不能得圓滿的解決。須知「父母之命媒妁之言」的舊式婚姻，男女授受不親的社交隔閡，三從四德的舊箴言，納妾出妻的舊制度，已是殘遺的舊軀殼，不能代表眞正儒家合理合情合時的新態度，反之，酒食徵逐，肉慾放縱，個人享樂的婚姻，破壞自殺決鬥的熱情戀愛，乃是青年男女的墮落，社會國家的病態，更是識者所引爲痛心的，假如男女問題能循（1）有詩意，（2）合禮節，（3）

負社會國家的道德責任的途徑以求解答，便可算得契合儒家的矩範了。所謂有詩意即男女關係基於愛慕與相思，而無淫猥褻瀆之邪思，如關關雎鳩式的愛慕，輾轉反側式的相思，便有詩意了。所謂合禮儀即男女交際，有內心之裁制，有社交的禮儀。其結合亦須得家庭社會法律之承認。所謂須負社會國家的道德責任者，即男女結合非純爲個人享受亦非僅解決個人性慾問題，乃有極深之道德意義，於家庭社會民族皆有其責任，男女之正常結合於社會國家皆有裨益，且亦是社會國家所贊許嘉勉的，男女關係須受新詩敎新禮敎的陶冶，且須對社會國家負道德責任，這就是儒家思想新開展中所指示的途徑，而且現在中國許多美滿的新家庭生活，已無意間遵循着實現着代表着此種新儒家的理想了。

所以，在我們看來，只要能對儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神與真意義所在，許多現代生活上，政治上，文化上的重要問題，均不難得合理合情合時的解答。所謂「言孔孟所未言，而默契孔孟所欲言之意；行孔孟所未行，而吻合孔孟必爲之事。」（一明呂新吾呻吟詩語。）將儒家思想認作不斷生長發展的有機體，而非呆板機械的死信條。如是，我們可以相信，許多中國問題，必達到契合儒家精神的解決，方算得達到至中至正最合理而無流弊的解決。無論政治社會，文化學術上各項問題的解決，都能契合儒家精神，都能代表一型的中國人的真意思真態度，這就是「儒家思想的新開展」，也就是民族文化復興的新機運。

現代生活與希臘理想

郭斌龢

現代生活，外觀雖富麗堂皇，氣象萬千，內容實甚空虛。其最大病源在缺乏精神上的理想。獨裁制之盛行，與侵略戰禍之蔓延，充分表現人類行動已失去理性之控制，而爲暴力所支配。履霜堅冰，其來有自，有識者固早已惄焉憂之。夫今之所謂現代生活，實指現代西洋人之生活而言，至東方之現代生活，不過西洋現代生活之微弱的模仿而已。現代西洋人之人生觀，就大較言，似已失去重心。覺世間一切無可信，一切不足信，精神飄流，隨波起伏，激之東則東，激之西則西。宗教之潛勢力，在今日雖仍未可侮，然已非西洋人共有之信仰。而舊信仰既倒，新信仰終未建立。人心浮動惶惑，中無所主，各種偏宕之理論，狹隘之主義，乘機興起，以號召愚衆。今日西方文明，可謂盲目的活動，人力物力，揮諸虛牝，非徒無益，而又害之。物質上交通工具之改進，機械之發明，使人類千里一室，聲欬相聞，而精神上則彼此仇恨，視同胡越，咫尺之間，邈若山河。物質愈接近，精神愈暌隔，物質愈一致，精神愈分歧，矛盾詭譎，莫此爲甚。或曰：此變

者無標準之謂也，使此定義而[illegible]則現代生活能免於野蠻之譏者蓋鮮矣。

西方文化發源地有二：一爲帕勒斯坦，一爲希臘。前者產生耶教，後者產生哲學科學文藝政制。現代生活缺陷孔多，補偏救敝，仍不得不歸而求之於帕勒斯坦與希臘。借有必乎無可避免。此猶解決目前中國問題，雖他山之石，可以攻錯，而最後答案仍須從本國文化源頭上着想也。耶教精神何在，前途何如，在現代生活中究應佔何位置，彼土學者，腐心焦思，論之已詳。茲事體大，姑從闕如。本文所欲約畧言之者，乃在希臘文化與其所含之理想。

觀察文化厥有兩法。如法官審案，搜集一文化功罪之證據，必詳必備，證據既齊，然後鑑定衡平，加以判斷，此一法也。此一言之匪艱，而行之維艱。且揭發一民族之劣點，往往足以因此而誤解此一民族。如外人中有所謂中國通者，列舉中國人之吸煙纏足懶惰貪污等等，謂由此可以了解中華民族，其爲荒謬，固已盡人知之。注重一文化之功績，認識其意義，估計其對於人類歷史永久之貢獻，此又一法也。陳義雖不甚高，所見或非全貌，然不易趨極端，似實可行。今茲所述，蓋取此法。

西洋文藝復興，爲古學重振之時期。常人語及古學，每以希臘拉丁並舉，不分軒輊。實則二者精神面目迥異。文藝復興之風格，與其謂爲希臘的，毋寧謂爲拉丁的。以當時第一人文學者彼得斯闊克之博學多聞，且不甚能讀希臘文學了解希臘文化，乃在十九世紀，此實第二次之文藝復興也。十九世紀中，清如山泉之希臘思潮，與洶湧澎湃泥沙俱下之現代思潮相匯合，世莫之察。然有識之士，受希臘影響者，人數雖少，而其效則甚深且鉅。英國大詩人雪萊，於希臘流風傾慕備至。嘗謂古代雅典社會，雖有缺陷，然從無一時代力美德三者，有如此之發達者。亦從無一時代使天地間冥頑之力，受人類不違真美之意志之支配，有如此之貫澈者。雪萊一代文豪，謳歌希臘，不及其文學，彼知希臘之有造於一世者，固不限於文學藝術，其生活型式尤足資楷模也。

穆勒約翰學術權威，邏輯名家，然贊美希臘，與雪萊如出一轍。穆勒天資過人，三歲即讀希臘文，八歲讀拉丁文，十二歲已能解釋亞里士多德之倫理學。穆勒讀芝諾芬之回憶錄，因欽慕蘇格拉底之爲人，以爲若蘇氏者，可爲生民之表率者也。穆勒之言曰，「審問一切，不畏難中止，非經精確批評之嚴格考核，俾錯誤矛盾，思想混亂諸弊一掃而空，則不徒自己或他人遽接受任何主張。尤要者採用一字之前，必須於此字之意義，完全明瞭。承認一命題之前，必須於此命題之意義，完全明瞭。此數者吾人所得於古代辨家之教訓也。諸家於消極方法，雖充分運用，然對於真理之真實性，並不因此而懷疑。對於真理之追求，並不因此而灰心。一種尋求真理與應用真理於日常生活之熱忱，諸家莫不有之。亞里士多德不感於

柏拉圖，雖就文藝之動人而言，亞氏誠遜於柏拉圖也。故熟習古代文字（此指希臘拉丁而言）不僅爲最佳之文學教育，且爲倫理與哲學修養資其眞悃之始基也。」於蘇氏及諸哲品德言之可謂深切著明。

希臘典範，所見異同，由其故可深長思也。夫希臘之可貴，不在其物質之成就，而在其精神之啓示。現代生活建築於三種觀念之上，即科學技術（指科學之應用與現代文化以物質軀殼者而言），及一種人生理想。此三者希臘皆已有之。希臘人乃科學與技術之創造者，至人生理想，彼之所有，過於今人。請先論科學，科學目的，在尋求宇宙之合理解釋，擴張智識領域，以謀文明之進步。此種觀念，來自希臘。希臘人恃其天才，崛起於迷信巫術之中，赤地新立，以創造一種對於人生採取科學態度之文化。人類智識上之造詣，似莫有過於此者。希臘人實際科學貢獻如亞里太克（盛時在紀元前一九六左右）太陽中心理論之發現，亞啓米達（紀元前二八七——二一二）水力學上基本原理之說明，歐拉圖芝尼（紀元前二七六——一九六？）推算地球周圍爲七八五〇哩，以及德謨克里都（紀元前四六〇？——三六一）之論原子，安那孟特（紀元前六一〇——五四七）之論進化，就其時代言之，彌可珍貴，然眞可珍貴者，乃在自野蠻與原始迷信之黑暗中透露一線曙光，爲迄今猶不可多得之科學性格耳。科學性格之主要條件，爲熱烈求知，服從理性，以及謙抑謹慎忍耐勤勉諸美德。德謨克里都曰，「我寧願發現一科學事實，不願爲波斯大帝也。」又曰，「人生樂趣不在身體，不在財貨，而在於正義與豐富之智慧。」安那若哥拉（紀元前五〇〇——四二八）曰，「生自可樂，因有生吾人始能觀察天象與全宇宙之秩序也。」此熱烈求知之說也。柏拉圖於「法律」一書中曰，「法律典型，不應居於智識之上。使理智而爲法律與奪之臣僕，實是罪惡，理智者固當宰臨一切者也。」此服從理性之說也。德謨克里都曰，「眞理深藏於密，吾人實一無所知，」「人類之意見，無異兒戲。」此謙抑之說也。歐西卡末（紀元前五四〇？——四五〇）曰，「冷靜與懷疑乃心之經絡」赫拉克里都（盛時在紀元前五一三左右）曰，「吾人不應對於最重大事作輕率之判斷。」德謨克拉都曰，「發現一己之謬誤，較發現他人之謬誤爲佳。」此謹愼忍耐之說也。歐西卡末曰，「天賜美物於人，其價即努力也。」此勸勉之說也。以上所錄，語雖簡畧，意則昭彰。次論技術，常人每謂希臘有科學精神而無科學技術，此說未可盡信。現代發明之機械，希臘誠無之，然希臘人非不知技術之重要。柏拉圖「法律」一書中，敍述文化之成分有四，而技術居其一。大悲劇家伊斯克里斯於波羅米梭斯一劇中描寫人類由原始生活漸次上進，至於不可想像，其物質之基礎，即爲技術之發展。希臘人技術之成就，亦頗可觀。雅典女神廟建築之精美，至今猶爲人稱道不衰。亞啓米達所

製機器，求示大科學家用其心力於實際之發明。然應用科學於希臘終不發達，希臘人以爲科學研究誠爲人類極高尙之活動，惟爲實際利益而應用之，則殊可鄙。此種觀念或不免謬誤，但較近世視科學爲利藪，一若科學價值，全在實用者，猶覺略勝一籌也。

現代應用科學之成就，可謂登峯造極，迥非希臘人所能夢見。然希臘人既思知物，復思知人。今人心理，似僅思知物而不思知人，即偶其思知人之時，亦每視人爲物，以物之觀點視人，而不以人之觀點視人。此則論人生理想，希臘學說，足可供參討者也。希臘人以爲萬物各有其「德」，耳有耳德，目有目德，刀有刀德，尺有尺德。耳之德在善聞，目之德在善見，刀之德在善割，尺之德在善量。於人亦然，農工商賈，教師醫生，各有其德，即各有其職，以精益求精。惟農工商賈，教師醫生，皆人也，人必有人德。吾人一生所應致力者，即在發現此人德，以完成之耳。此發現人德完成人德之理想，足以使人會去各種小範圍內之目的；以尋求人生之總目的，自下而上，由近及遠，與時偕行，進步無窮。且內容豐富，多方發展，無狹隘固陋之弊。據此理想，當力求精善，不問精善之結果，但問精善之本身。勢位名利，不稍措意，有無所爲而爲之態度焉。最佳之希臘文學與藝術作家，無所爲而爲之態度亦最明顯。觀察人生，不激不隨，不偏不倚，不受自我表現與功利觀念之毒，描寫各物，適如其分，不加渲染。十九世紀之傷感文藝與最近盛行之宣傳文藝，皆非希臘人之所尙，其無所爲而爲之態度使之然也。

希臘人之人生理想既如此，然則對於現代人類之兩大活動，政治與經濟究持何態度乎。希臘人以爲政治問題乃人的問題。國家存在，在使人民得有一種良善生活，此理至明，然爲政者往往係於應付當前環境，視爲緩圖，是大憾也。亞里士多德「政治學」一書中言之再三，曰，「國家爲生活而建立，爲良善生活而繼續存在，」又曰，「政治社會爲高尙之行爲而存在，非僅爲公共生活而存在也，」又曰，「政治之重要工作，在造成國民之良好品格，俾彼等能有高尙之行爲也。」柏拉圖視政治原理爲道德原理之擴大，二者不能分離，亦不當分離。於當日名政治家如裴列克里譏責之甚嚴，以爲彼等所熱力圖謀者，乃國家之富强，而非風俗之淳美也。「法律」一書中且曰，「國中不應有金銀，亦不應藉權子母習技藝以牟利。……惟耕稼所得法律不禁，然即此亦不可因利忘義，以陷溺其身心，身心苟無修養，雖富無益也。吾屢屢言之，財富最不足重。世人咸感興趣之三事中，正當之財富應居末位，身體之注意應居第二位，精神之修養應居第一位。……立法者宜時自省，「何者爲我之正鵠乎，我之所爲將達此正鵠乎，抑將失此正鵠乎。」柏拉圖政治思想，一往不返，稍嫌迂遠，然當此舉世擾擾人相食之日，得其說而存之，如晨鐘暮鼓，亦足發深省也。

希臘思想，視政治一事，不僅應有人的目的，且應用人的方法，

以達此目的。現代國家，規模龐大，管理綦難，加以科學之影響，技術之昭示，使人於不知不覺間，知有工具而不知有用此工具之人。思以機械方法解決政治上一切問題。今日民主，明日獨裁，今日自由，明日統制。計劃風起，章則雲湧，無議必會，無家不專，令人目眩神迷，不知所措。柏拉圖曰，「君以爲國家憲法由一樹一石中蹦出乎，抑由決定一切之國民性格中自然流露乎。」凡有制度，皆爲運用此制度之國民而建立，且須逐漸蛻易，以求適合於運用此制度之國民之性格。惜乎從事實際政治者，每忽略此淺顯之原則，擾壞其化，迷而忘返，殊可嘆耳。

柏拉圖名著「理想國」，亦可謂廣義的討論政治之書也。此書在西洋文化中之地位，今聖經而外，莫可與匹。其主旨在發揮一治國在乎得人之理。欲求改良政治，必先改良主政與政治之人。此書於經濟義務財政諸點，今人每認爲甚重要者，皆置而不論，惟兢兢於治國者之品格如何陶冶，品格之教育及如何保持此品格之個人生活。柏氏雖主張一種獨裁制，惟柏拉圖式獨裁制與納粹式法西斯式之獨裁制大異。非以暴易暴以一種政治勢力代替另一種政治勢力，或以一種政治機構代替另一種政治機構，乃以一種品格代替另一種品格也。柏氏所倡革命在乎以哲學家治國，此哲學家者，非後世狹義的哲學家，所謂，乃柏氏心目中之理想人格。對於眞理，有極熱烈之愛慕，對於永久價值，有極清晰之認識；心身二者受嚴格及長期之訓練，習勞苦，安貧困，志一神凝，不誘於物，然後獻身政治，爲國宣勞焉。柏氏以爲苟此等人而不在位，或在位者而非此等人，則國家與人類，永無和平之望也。

柏拉圖於「理想國」第八章中根據希臘社會描寫各種政體之嬗變，故富興趣。柏氏以爲政體爲國民品格之反映，有何種品格即有何種政體，由政體可以觀察品格，亦可由品格以推測政體也。柏氏之理想政體，爲賢人政治，（原文之意爲最好人之政治。）其次爲軍人政治，寡頭政治，民主政治，最下者爲獨夫政治。獨夫政治來自民主政治，猶民主政治來自寡頭政治也。二者皆由於太過，一由於過富，一由於過自由，過愛自由，內部減裂，實爲民主政治降而爲獨夫政治之原因。人民狂飲自由之酒，不醉無歸，政府不允其所求，則人民咒詈之辱之，治者與被治者同科，不分尊卑。混亂不僅爲國家之法律，且爲家庭及倫常間之法律。父與子，師與弟，老與少，一切平等。父畏其子，師畏其弟，少者聰明，不讓老者，老者且倣傚以學少年，恐爲人譏爲不合時宜，奴僕與主平等，男與女無別，即禽獸亦憧憧往來，無所顧忌，雖犬驢馬，咸趾高氣揚，旁若無人焉。最後人民感覺銳敏，達於極點，任何法律，皆當推翻，任何主人，皆當打倒。獨夫政治由此而起，獨夫之興，每託名於爲民衆謀自由，爲民衆謀解放。民衆擁護之甚，則欲謀殺之，乃亡命走海外，已而復回。號於民衆曰，汝等盡不組織軍隊以保衛我民衆之友

之，蓋見彼之危而不自見其危也。軍隊既得，此偉大之保護者，乃翦除異己，爲東[illegible][illegible]，儼然獨夫矣。獨夫初則究容可掬，藹然可親，曰吾之來將以廢除債約與土地讎斷也。及外患既平，猶窮兵黷武，以保其權位。國中弱者迫於饑寒，辛苦作工，其强者則驅之戰於四方，於是獨夫失民心矣。昔年袍澤，有起而與之抗者，獨夫毅然淸除之，其所淸除者，皆勇者智者與富者。國人惡之愈甚，其自衛亦愈力，須軍隊亦愈衆。然則安從得養兵之費乎，則奪神廟之寶庫，（希臘邑國，藏金於廟）盡取國中之財富，以與其徒衆，倒行逆施，陷國家於萬劫不復之地。國人至是始悔養虎貽患，欲除而去之，已無及矣。柏氏生二千載前，其所刻畫之自由男女，非今日所謂前進之青年乎。其所刻畫之獨夫，非希特勒墨索里尼輩乎。古今人情，相去不遠，讀柏氏書，益覺其文如日月，光景常新焉。

現代生活，經濟爲各種活動之中心。工人商賈，意氣如雲，舉世滔滔，莫知其非，而柏拉圖與亞里士多德當日所見，則不盡同。以爲人之最可實貴者，既爲理智，則人生理想，應爲理智之充分發展。工商業之活動，與理想不符。然兩氏非擯除工商，祇爲小道也。工商之有價値與否，視其目的而定，工商本身無可譽可責者，往往爲以工商爲業之人耳。工商滿足社會需要，不可或缺。苟優秀公民，設肆立廠，服務人羣，不孳孳謀私人利益，則方當獎勵之不暇，安肯非薄之乎。柏拉圖經濟主張，最爲人驚異，且最爲人誤解者，厥爲彼之共產主義。柏氏之共產主義，實爲一種犧牲主義，禁慾主義。其範圍僅限於治者，其目的爲全社會，而非推行於全社會也。治者爲社會中最優秀之分子，惟其爲最優秀，故最應犧牲，最應禁慾。治者之於一國，猶理智之於一身，理智不當爲慾念所支配，治者不當爲經濟所支配。今之社會主義者曰，欲實現民主政治，必須先握經濟權，然後以經濟權控制政權。柏拉圖曰，欲實現賢人政治，經濟權必須與政權分開。政權與經濟權操於一手，而欲政治廉潔，效率增加，南轅而北其轍，安可得乎。柏氏以道德論政治，懸鵠至高，中道而立，能者從之。亞里士多德則富於常識，熟諳人情，「政治學」一書中，批評共產一節，頗可玩味。「人與人同居一處，有相同之關係，本一難事。而尤以有公共財產爲甚。結伴旅行，即是一例，每因瑣屑細事，而意見紛歧，口角不已。於僕役亦然，日常生活中最有關係之人，吾人往往亦最易與之齟齬。財產公有，弊如上述。現時措施，苟以良好風俗與法律改進之，或更妥善，且可有兩種制度之優點也。財產在某種意義上，應爲公有，惟爲普通規則計，應爲私有。因各人有一特殊利益，則彼此不至怨望，各治其事，進步更速。惟在好人間，就用而言，誠可如俗諺所云「朋友有物大家用也」。即在今日，此原則之踪跡，約畧可尋，足見非不可行者。在有秩序之國家，此原則已相當存在，或更可付諸實施。蓋每人雖各擁私財，然朋友有無相通，事極尋常。如斯巴達人互用奴僕犬馬，若已有之。旅途中偶然絕糧，則取諸田野，不

以爲異。夫財產宜私而用之宜公，立法者之責在使人人有慈惠之心斯可矣。抑吾人覺一物爲己所有時，其樂無窮，蓋愛己與生俱來，非盡無稽與無可辯護之自私有別。自私之害不在愛己，而在愛己太過，猶凡人鮮不愛錢，而守財奴則愛錢太過也。欽助友朋，款接賓客，爲人生一樂」然此非有私財不可，如國家統制過嚴，此數利皆不可得矣。共產制度，貌似忠厚。常人每易輕信以爲倏忽之間，別開天地，人人相愛，家家互助。尤當彼等習聞指責之言，以爲社會種種罪惡，皆由財產之私有而起，實則社會罪惡，別有所由，——由於人心之罪惡而已。」此節所言，初無奧旨，夫婦之愚，可以與知。人類好奇但求快意，亞氏又將奈之何哉。

希臘理想，絜淨精微，末學膚受，未敢妄議。然即就茲篇所及，已覺微長足錄，於現代生活諸問題之解決，或者有壞流之助。歷史固不重演，但亦不容抹殺。來者不可度，往者猶可知，一民族一文化之前途，仍當於此民族此文化中求之。此理皎然，無間中西。孟東野詩云，「治舊得新義，耕荒生嘉苗。」況所謂舊者未必舊，所謂荒者未必荒耶。抑吾又有不能已於言者，建國大業，其驚天地泣鬼神，牢籠萬物，鼓舞羣倫之原動力，固當出之於中國文化。至補偏救敝，增益其所不足，則不得不求助於希臘文化。西洋之所以爲西洋，在於希臘。西洋之所以翹然有異於中國者，在於希臘耶教之在西洋，源遠流長，根深柢固，功罪參半，不宜輕嘗。其悲天憫人之懷，一瞑不視之勇，令人起敬起愛。惟罪涉讖緯，跡近迷信，忍性逃理，偏至激越，與我國和平中正之國民性，重人倫近人情之傳統文化，不甚相合。而希臘文化，尊重邏輯，服從理性，以增進智識，探求眞理，爲人類至高尚之活動，反足以藥我國人思想籠統，認識糢糊，急功好利，愚而自用諸病。蓋希臘人之所長，在於智慧之開發，如旭日初升，晹光四照，萬物形態，無不昭露。吾國文化修養之所重，則在品格之陶冶，人情之諳達，與實際生活之處理。夫人生要道，不外道德與智識。吾國人對於道德之修養，與意志之訓練，歸而求之，似有餘師。耶教面目雖異，而其精神貫注處，亦在道德。吾人心知其意，固無不可。拘於跡象，邯鄲學步，則惑矣。希臘文化，着重智識，而不輕視道德。其講道德，亦用智識之觀點講之，蘇格拉底所謂道德即智識也。孟子曰，「所惡於智者，爲其鑿也。」希臘之學，末流所至，誠不免於鑿，然與中國學術配合，正可收截長補短相得益彰之效。學術問題，頭緒紛繁。當此提倡科學追蹤西化之日，引起對於希臘之興趣與研究，似爲一極重要事。現代文明，導源希臘，知有科學而不知有哲學，知有現代而不知有希臘，是猶知聲而不知音，知音而不知樂也。

柏格森（一八五九——一九四一）

張蔭麟

（一）

今歲一月十六日，法國大哲學家柏格森歿於淪陷區中之巴黎，年八十矣。麥秀黍離之歌未歇，山頹木壞之歎遽興，傷已！溯自一八八九年「意識之直接所際」出版以來，柏格森爲法國哲學界祭酒者逾五十年。在近世哲學家中，最妍於文，以清新和暢之音，鳴國家之盛。自法蘭西學院生徒，以至沙龍士女，無不賓其書爲神智之餱糧。其立說也，明意志之自由，崇生命之衝動，年臻耄耋，乃目覩祖國意志之自由之倏然喪失，民族生命之衝動之橫受夭閼。當其在敵寇鼓鼙聲中屬纊之際，得毋自恨一瞑之不早耶？

柏格森在英語國家之勢力原不減於本國。在美，有故詹姆士引爲同調，盛加揄揚；在英，有威爾卡爾拳拳服膺，盡力譯述。其一切著作，幾於畢譯，英譯本之廣告即出現於倫敦紐約報紙上。乃於其歿也，半載以來，英美哲學期刊中竟未見有論之悼之者。豈哲學家於其偉大同業之歿，亦隨其國運而炎涼耶？抑滔天巨變中生活之慘迫有以使然耶？抑近來法國與英語國家在政治上之睽隔不免影響及於其哲學界耶？吾固無由知之。而晚近大哲學家之身後則無如柏格森之寂寞者矣。

柏格森於我國一部分學人原非陌生之名字。當第一次世界大戰告終之前後，西方思想滂渤而入我國。其時西方哲學家之爲國人所最樂道者，美則杜威，英則羅素，德則倭伊鏗，法則柏格森。而柏格森與我國文字因緣爲尤深，其主要之著作，若創化論，若物質與記憶，若形而上學序論，俱有漢譯。近十餘年來我國哲學界風氣似趨向於一種「形式主義」，凡把握經驗世界之真實血肉之哲學，悉屏置不道，柏格森之書，遂無復問津者。雖然，無平不陂，無往不復。予確信柏格森之學說，實涵有若干不刊之灼見，可爲今日我國補偏解蔽之劑者。此篇之作，固非徒於一哲人之萎，循例爲飾終之辭已也。

（二）

柏格森之哲學可以一語挈其綱領曰：以直觀觀心，而廣其所得於觀心者以說物。今於其論直觀，及心物，以次述之。

請言直觀。柏格森曰：吾人之知物，有二道焉。一者立於物外，環物而轉，以攝取其表象；一者憑一種智力之同感，入於物中而與其所獨異而不可名狀者爲一。前者爲常智之知，後者爲直觀之知。前者依藉乎所擇之觀點及所用以表宣之名言，而後者則無所藉於觀點與名言，前者有事於分析，而後者則無事於分析。夫分析云者，即將某物化爲其與他物所同具之原素也。今有物於此，常智判曰，

是堅白石。此分析也。堅也白也石也，皆非此物所獨然，而與他物同然者也。是故分析者乃將一物表現爲別物之函數，乃不斷改易觀點，將一新物與他舊物比較，離其同德，而還以此等同德表示此新物而已。夫觀點之改易同德之孳衍，無論爲之如何頻數，終不足以盡物，而此之改易與孳衍，可以無涯。今有物於此，常智判曰：是堅白石，遂足以盡此物矣乎？未也，此物未盡。則更判曰是爲堅白石，則足以盡此物矣乎？未也，此物尚過此以往，無論常智之判，如何增益，而此物之不盡，猶自若也。而常智之判不能無所止。是故分析者以有涯隨無涯之事也。惟直觀之觀物也，寂然不動，感而遂通，其所執者一，其所得者全。分析止於相對之境，而直觀則能達於絕對之境。

人有慕巴黎之盛而嚮往之者，顧憚爲遠行，則盡搜巴黎之影片，地圖，遊記，而寢饋之，以終其生，自謂世之知巴黎莫己若也。夫彼於巴黎豈無所知？彼於巴黎之所知，孰謂其不博？孰謂其不能有所用。然彼遂得爲眞知巴黎矣乎？人有聞荷馬史詩而悅之者，顧憚於習古希臘文，乃廣通其他殊方絕國語，取一切荷馬史詩之譯本而熟肥之，至於不遺一字，自謂世之知荷馬史詩莫己若也。夫彼於荷馬史詩豈無所知，彼於荷馬史詩之所知，孰謂其不博，孰謂其絕無所當，然彼遂得爲眞知荷馬史詩矣乎？任分析而不任直觀，其知物也亦猶是已。

形而上學之方法，姑其有以異於他學者，卽直觀之方法也。夫直觀之所把握者全整而無分體，特獨而無比類，而名言者生於分析，隨於抽象，而囿於同德。直觀無所取於名言，而名言亦不足以狀直觀之境。故形而上學者，超絕名言之學也。不至此境，不足以語於形而上學，至於此境，則無復可言。或曰然則柏格森復奚言？曰言以忘言。超絕名言之境，非可以一蹴幾也。形而上學之講論所以爲誘此境之工夫也。莊子曰：「終身言，未嘗言，」正此義也。卽終身言者到此絕對境之路徑與此境之依稀彷彿也。所未嘗言者此境之本身也。

柏格森之立言有時雖似揚直觀而抑分析，然彼亦認分析爲形而上學家不可少之修養，其爲直觀雖相反而實相成。惟形而上學之特殊方法不在此耳。柏格森之言曰：「直覺爲人心一種原始之作用，斯無疑義。此與常智所造就所接受之知，不可同日語也。常智之於物，祇爲一串自外攝取之景象已耳。顧積習成性，在今日思想狀況之下，以直觀把握實在，反非復自然之事。今欲重臻此境，必也，藉徐緩而忠實之分析，錬而不舍，以爲之準備；必也於所研求之對象，舉其一切所賅所涉之事項，莫不備悉。於所遇者爲普博而繁賾之實在，則此之準備尤不容闕。於精實之精確科學智識，乃透實物裏之形而上學之直觀所待以行者也。」世有以科學爲形而上學之敵，或以爲形而上學家可以習科學之高深結論於不聞不問而自安於淺陋者，異乎柏格森之所見也。

昔者莊子與惠子遊于濠梁之上，莊子曰：「鯈魚出游從容是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚矣，之不知魚之樂全矣。」此所示莊子與惠子之異，乃直觀自內體會與常智自外衡量之異也。羅素讀莊子譯文至此，嘆曰：「吾與惠子」。吾知，使柏格森而讀此，必嘗嘆曰：「吾與莊子」。此所示莊子與惠子之異，亦即柏格森與羅素之異也。

或曰，凡物之可以自內體會者，必其物之有經驗，有內生活，而其內生活與吾一己之內生活相近似也。今人類以外之實在，其有內生活與否不可知，其內生活之與吾近似與否更不可知。此者不可知，庸詎知吾所謂自內體會所得者之非幻覺乎？柏格森曰：萬彙之中，至少有一焉具內生活，而可以從內體會者，此非他，即吾心是已。則請以直觀反觀吾心，而察其所得者為何。

（三）

今吾請試屏思息慮，轉而內觀，則首見從物質世界而來之一切感覺，凝結於表面，有如殼然。此等感覺，清楚分明，互相騈列，而羣分為種種對象。其次則為依附於此等感覺而可用以解釋此等感覺之記憶。此等記憶，以其與諸感覺相類似，為所攝引，自吾心深處浮出，止於吾心之外表，而非復絕對為吾心之一部分。最後則為若干意向與趨勢，即一羣預擬之動作，與此等感覺與記憶緊相連繫者。凡此種種，自內而發散於外，集合而成為一圓球之外表，此圓球漸漸擴大，而與外在之世界融合為一。然吾若自外表而轉入中心，所見大異。在此等崭然之結晶體下，在此凝結之外殼下，有一綿綿不斷之流轉，與前此所見之任何流轉絕異。於此所見，為繽紛之情狀之遞嬗，每一情狀，宜啓其後繼者，而包涵其前驅者，此等情狀，可謂為臍殊之情狀者，乃吾經歷之之後，而反顧其轍迹時之所得云爾。方吾正在經歷之之時，是固交相組結，而為一共同之生命所貫澈，吾不能謂某也於何處始，又於何處終。實則無一焉有始與終，而畢皆互相融合。

此意識之流，唯直觀可以體會而得之，譬於直觀者雖百方為之設譬，終末由喻也。然姑試設譬，此意識之流有似一線團之抽放，蓋緣一生物不覺大限之日近，而活得一日即老去一日也。然意識之流又有似一長線之內卷而為圓，蓋吾人之過去追隨吾人之後，不斷踵觸現在以自肥；而意識與記憶，乃一而二，二而一者也。然事實上意識之流既非抽放，亦非內卷，蓋此二喻，引起線與面之意象，而線與面之諸部分乃一致混同，可相疊合。若夫意識之流，則絕無兩剎那焉而相符同。試取一極簡單之感象，設想其恆住不變，而以全神注定之。與此感象相偕之意識，不能在相接之兩剎那間，停住不變；蓋意識至第二剎那時，必包涵第一剎那所遺留之記憶也。意識而能經驗全相符同之二剎那，必意識之無記憶者耳。如此之意

識，必時時刻刻，死而復生。吾人所以形容無意識者，外此豈更有他選別？有一較佳之喻，光學中有所謂析光譜者，衆色並陳，濃淡爲次，由甲色至乙色，界限都泯。設想一感覺之潮流，掠此析光譜而過，以次歷涉各色，則當經驗一串微漸之變化，其中每一變化，宣啓其直接之後繼者，而總結其前一切之先驗者。然析光譜中相次之衆色，乃相外者。是相駢列，是佔空間。反之，意識之流則與駢列、相外、廣袤諸觀念舉不相容。無已，請更換一喻。設想一具彈性之微體，能縮小至於數學上所謂點者，乃引而伸之，使由此微體而生出一極在延長之線。請毋着意此線之爲線，而但着意抽引之動作。吾人當知：此動作也，雖歷時間，然若無停輟，則不可分；使於其中羼入一點逗，則成爲二動作，而非復一動作矣；若判之爲二動作，其中每一動作，仍不可分；所可分者，非此長往不居之動作，而爲此動作所遺留於空間之轍迹，彼固定之線是已。最後請忘却動作所佔之空間，而但着意動作之本身，着意純粹之變動。如此，則於意識之流，庶得一較近真之影象。然即此影象，亦爲不全。實則任何方譬皆有缺憾。蓋意識之流，在某若干方面，有近於前進運動之一致性；在他若干方面，則又有近於發展中之情狀之繁賾性。而無一方譬能兼斯二者。吾若用百色繽紛之析光譜爲喻[1]，則此乃一見成之物，而意識之流，恆在成長之中。吾若用受引伸之彈性物體爲喻，則無以見色彩之繁富。吾人誠已憑直觀體會得意識之流，則此諸方譬可助其反省直觀之所見。譬於直觀而從未意識之流，於此諸方譬，則無異生而眇者之叩盤捫燭以求日矣。

外乎吾心之實在亦一流轉也。凡存在者，非已成之物，而爲方在成長中之物，非自持不易之情狀，而爲方在變化中之情狀。靜止者，表似如是，相對而然耳。意識之流，萬有之範也。今者謂變動爲方向轉變之權輿，則萬有一趨勢也。

吾人之心，恆尋求堅實之據點。蓋其在日常生活中之主要功用，乃在表示情狀與物事也。實在本爲一而不分之流轉，而吾心則於相隔許久之時間，攝取其若干刹那中之影象。吾人於以獲得所謂感象與意象。如是乃以斷代續，以定代動，以固着之點，所以記轉變之方向與趨勢者，而代轉變歷程中之趨勢。此之代易，於常識，於語言，於實際生活，誠爲需要；即於實證科學，在若干程度上，亦爲需要。吾人之智力，循其自然之性，則一方面趨向堅實之感覺，一方面趨向固定之概念。以靜止爲本始，而表示運動爲靜止之函數，以預製之概念爲依據，而施之於實在之流，期有所撈取，如漁者之用網罟焉。此其爲知之道，非求於實在獲得內裏之智識，獲得形而上學之智識，決矣。此其爲知之道，乃所以利用實在已耳。每一概念（每一感象亦然）乃吾人向實在提出之一應用問題，而使其以然或否回答者也。然如此爲知，其於實在之本質失之交臂矣。

右畧述柏格森說心與物竟。

（四）

萬有爲日新異日創造之一大流行。生命乃此大流行中之一創造品也。意識實與生命而俱來，而其發展自隱爲之顯，意識之顯，乃生命進化之峯極也。意識之顯，爲用在綜去來今而爲有規畫之創造。有規畫之創造，是物物而不物於物，是自由也。

哲學家每騁其玄思於生命之意義與人之命運，而忽畧自然本身所既予吾人之指示。自然恆以明晰之標識告吾人以目的地之抵達。此標識非他，喜悅是也。喜悅與快樂非一事。快樂乃自然所以使生物保存其生命之設計，而不指示生命所趨之方向。惟喜悅則恆宣佈生命之已有所成就，有所進展，有所征服。凡大喜悅，皆有凱奏之音調。吾人試察喜悅之生，必與創造相偕。創造愈豐穰，則喜悅愈深至。慈母撫視其兒而喜悅，彼自知在體魄上在德性上，皆已創造之也。商店工廠之主人，視其業之興盛而喜悅，豈因財貨之增殖而劣名之彰著？財富與社會地位誠爲世所重，然其所帶來者毋寧爲快樂而非喜悅。就頃所舉之例言，眞正之喜悅，乃創業垂統之感覺，於生命有所貢獻之感覺也。有超常之喜悅焉，藝術家已實現其意想，思想家已成就其發現或發明時之感覺是也。或謂此等人爲榮耀而工作，從其所博取之欽慕中而獲得最高之喜悅。此則徹底大錯！吾人倚藉讚美與榮譽之程度，與自信不足之程度，恰恰相等。矜驕之中有謙卑之意味存焉。求稱譽者所以自壯也。正猶於未足月之嬰兒，則褁以絨絮然。吾人於活力不充之作品，則需求世俗之讚羨，以爲之環衛。惟於所作之不朽，有絕對之自信者，其意不在稱譽，其所感超乎榮耀，因彼爲一造物者，因彼自知其然，因彼所感之喜悅，而上帝之喜悅。夫生命之發皇，無在而非創造；然藝術家哲學家之創造，以至事功上之創造，非人人時時之所能爲也。有一種創造焉，爲人人時時之所能者，此即以自我創造自我，由一切庸德之實踐，以恢宏其人格，而宇宙亦於以日富而日新，所謂成己而成物者，人生之準的，其在斯歟，其在斯歟。

右附述柏格森之人生哲學竟。

兩種人生觀之交替與中和

錢穆

人生觀雖說千差萬別，然似乎大體上可以只分成兩類。在暫無恰當名稱以前，我們不妨名之爲甲種人生觀及乙種人生觀。或說第一類人生觀與第二類人生觀。若定要標以內容含義，我們不妨暫呼第一種爲現實的人生觀，第二種爲理想的人生觀。

宇宙之偉大與人生之渺小，雙方極端映照，此爲構成每一個人人生觀之核心與焦點。大體說來，比較偏向渺小方面的，是現實的；偏向偉大方面的，是理想的。現實的常以自我爲中心，爲自我而奮鬥；理想的常依宇宙爲歸宿，爲宇宙而犧牲。這是兩大派人生之分野所在。

換辭言之，現實的常有偏肉體的傾向，理想的常有偏心靈的傾向。從偏肉體的方面來認識宇宙，則常主張親驗與實證；從偏心靈的方面來認識宇宙，則常從事玄想與推理。主張親驗與實證，常易走向物質自然環境，爲科學與藝術之起源。從事玄想與推理，則走向精神文化環境，爲宗教與歷史之前導。第一派喜歡自我的智識與自由，第二派著重對宇宙之信仰與崇拜。

喜歡自我智識與自由，故主張小我獨立；對宇宙發生信仰與崇拜，故偏於想望大羣之團圓。前派可稱爲自依的，後派可稱爲依他的。因此兩派人生對社羣的態度亦自不同。第一派往往被目爲俗的，即入世者。第二派則被目爲道的，即出世者。其實前一派往往先入後出，而後一派則又往往先出後入。所以謂之先入後出者，他們因注重現實，先在世務上競爭，待其個人成功，則由熱而冷，便想從俗務中抽身享福。所以謂之先出後入者，他們因注重理想，往往先有一段生活避世絕俗修道養性，待得有確然自信時，又重行回歸入俗來宣導播揚，爲大羣服務。因此第一派的口號常是滿足慾望。第二派的口號則爲服從理性。

此兩派人生因對宇宙對社羣的看法各不同，故其對自身的態度亦判然有別。大抵第一派是自傲的，以自我爲中心，以自我之智識爲權力，以自我之伸展爲人生之眞理。第二派是謙卑的，他們常分心境爲天人聖凡道俗理欲的兩界，他們把上部心境（天、聖、道、理）代表超我的高級我，把下部心境（人、凡、俗、欲）代表私我的低級我。因此前一派所發展的是人間世的現實的權力財富地位名譽等等，後一派所發展的是非俗世的理想的天理良心人格道德等等。再分言之，前一派有時是先傲後卑的，他們主張個人全在同一點上出發，全可做宇宙人生的中心，結果是他們所自傲的，但是實際競爭的結果，有勝利有失敗，失敗者的權力財富地位名譽種種不如人，自然只有自認卑下。後一派有時是以謙自尊的，他們在所崇拜信仰的最高對象下，各自平等，所以誰也不敢妄自尊大，然而誰也不必妄自菲薄。所以第一派較活潑，因他們在同一點上出動，覺得前途無量。第二派較嚴肅，因他們在同一點上歸宿，覺得責任無限。因此第一派常充滿歡樂的氣分，因塵世現實較易滿足。第二派，常附以悲悔的情態，因天界靈境終極難望。

他們的態度，影響於對人。第一派常注重辨論，第二派則注重感化。第一派獎勵聰明，第二派提倡慈悲。第一派常積極企慕成功，第二派常消極提倡同情。第一派的社羣，常處於階級與鬥爭，第二

派的社羣，則趨於互尊與和協。

以上所舉兩派人生，其顯著的對比，可舉西洋史上希臘文明與希伯來文明來作例證。希臘屬第一派，希伯來屬第二派。這兩種顯著的派分，也可從天然環境上說明其背景。希臘人在一個美麗舒服的環境下成長，他們沒有可怕的高山，沒有單調的大平原或沙漠，他們沒有暴風雨惡天氣。他們在一環翠秀麗的山和清婉的水的各自分裂下居住，前面常是恬靜的海，上面常是蔚藍的天。希臘人自始便不感覺大自然之威脅，亦不感覺大羣社團之嘈雜與麻痺，他們開始其快樂的個人主義的小我自由之現實生活，他們開始嘗智識之探究，他們沈醉於肉的享受，他們種下了科學與藝術之嫩芽。在他們自身時已結有燦爛的繁花與甜美的果。至如柏拉圖所倡理念世界之哲學，帶有超現實傾向之意味者，此已在希臘文明盛極將衰之際露出來的一種人生交替與轉變之曙光。

希伯來人處境與希臘絕然不同，沙漠地帶之單調與沈悶，皆使希伯來人的心地與海島居民異致，使他們不得不感到自然之偉大與人生之渺小。又兼長期的民族流亡，西亞埃及東至巴比倫，轉徙播遷，含辛茹苦，又使他們體會到人類大羣的複雜力量與其由已超於民族歷史之深遠的追溯。所以在希伯來人中間，便產生了他們創世紀一類的歷史與夫耶蘇的新約。希伯來人自始即在憂深思慮，悲天憫人的心境下生活，他們絕不想到可以用他們自己的智識，來宰御天然使為人類享福的材料，更不想到他們應該各個人各自自由獨立脫離大羣社團來向世界別處伸展。他們所想望的在使自己的社羣如何融洽於宇宙，自己如何融洽於大羣，他們不惜犧牲渺小自我來貢獻於宇宙與大羣，根本沒有使宇宙與大羣來遷就我供奉我的想望。希臘人如小孩在跳躍與歌唱，希伯來人如老人在憂鬱與悲歎，一則如在清晨，一則如在薄暮。若再把別個民族來比擬，則印度比較近希臘，阿剌伯比較近希伯來。

（一）

希臘人處境的內環實在太柔和了，希臘人對自然界絕不曾發生恐懼迫害之感，因此使得他們進一步想改善自然，更來遷就自己。同時，希臘人的外環則甚寬闊，地中海四圍，好像靜待著他們去發展。他們可以鼓舟揚帆，任意所之，然而好景不常，盛筵難再，人生有時到底還是渺小，宇宙有時到底還是偉大，希臘人的跳躍與歌唱，終於在馬其頓騎兵隊的鐵蹄下停歇。西方羅馬繼希臘而起，羅馬文化依然導源於希臘，羅馬的人生，還是一個現實的自我伸展，外貌以羅馬人軍事與法律的天才，譬之為虎傅翼，更使其飛而食肉，創造一個曠古絕今的大帝國。當羅馬極盛時期，羅馬人的生活，真可算是熱烈著繁榮，享樂人世間的安富尊榮。然而依然是好景不常，耶穌教徒一種沈重的腳步，逐帶一種愁歎的聲息，早已在羅馬帝國的下層大衆勞苦貧窮的集團裏面飛快散布，北方蠻族入

優，帝國瓦解，現實享樂的人生，深深地感到厭倦。棲山遁谷，逃絕塵寰，甚至於自毀肢體，極端的否定小我現實，以期心靈之安寧。在此九十度直角轉彎之下，歐洲人走上他們別一天地的中古時期。

歐洲史上中古時期不僅是如上述，由第一種人生觀轉變而至第二種人生觀，爲兩種人生觀之交替，亦因那時歐洲文化已漸漸自希臘羅馬濱海商業城市的活動，轉向北方大陸土著農業的一種自然環境之轉變。經過長期數百年憂鬱的禱拜，悲悔的祈禱，歐洲人開始一種現實生活個人享樂的熱烈要求，禁不住再爆發再燃燒起來。那一種新的活力，依然從歐洲南部海濱商業城市開始，從意大利向西至葡萄牙西班牙，再轉北至法蘭西荷蘭英吉利，從地中海推擴至大西洋，一批批的商人在自由競爭，尋覓與搜奪海外財寶的觀念下，如火花怒放，四散奔迸。那時那會教士却還手拿十字架，跟隨在商人後面，到處宣傳福音。其實敲脂剝髓下的福音會傳早已與羅馬帝國時代的福音情調大異，從此歐洲人又重新走上希臘羅馬時代的地上小我自由享樂的人生觀。他們稱中古時代爲黑暗，他們把這一種轉換叫做文化再生，科學的唯物論，是他們的新宗教，生物的進化論是他們的新歷史。這又是歐洲人在兩種人生觀上第二度的交替。

然而依然似乎是好景難常，人生有時依然還是渺小，宇宙有時依然還是偉大。最近三十年間連續兩次大戰爭，對歐洲人地上享樂小我自由的人生觀，已是够打擊了。而且這兩次大戰爭的演變下，德蘇兩國代表着大陸性的兩民族，無疑的做了新戰爭中的一部分主要脚色。在英法舊帝國飛黃騰達之時，德蘇尚是落後的民族，然而正因如此，近世德國哲學在他們分裂混亂悲慘不幸運環境中產生，始終帶着一種莊嚴深厚的宗教感，與英法新興思想主張現實享樂小我自由者別具異趣。帝俄志士在沙皇黑暗勢力壓迫下，最近百年來文學思潮上之所表現，更充滿着悲天憫人的宗教熱忱。他們國內大規模的工農組合與夫他們所提倡的世界經濟新秩序，又恰與英美海國商人自由的近世傳統相對照。所以這一次戰爭勝利誰屬暫可勿論，而歐洲人對其已往兩種人生觀的衝突之再起，及其已有第三度交替的可能之朕兆，則已十分顯著。無怪乎我們可以疑心歐洲或許在最近將來要再來一個耶穌復活，再來一個新「黑暗」(二)。

現在讓我們回轉頭來看一看我們的祖國，我們處境自始即沒有希伯來人那般乾燥與寂寞，我們民族的命運亦沒有像他們遭遇的苦痛，然而我們亦沒有希臘人那般秀麗的山海與景色。我們沒有像希臘人那樣歌唱高興，但是亦沒有像希伯來人那樣悲歎失望，我們有希伯來人一般的歷史回溯，但是沒有發展成他們的宗教。我們有希臘人一樣的藝術欣賞，但是沒有發展成他們的科學。我們的人生似乎正在希臘希伯來之間，若把世界民族文化

在上述論點上作一線排列，應該是希臘、印度、中華、阿剌伯、希伯來。希臘與希伯來在兩極端，我中華適處他們兩極端之中心。

我們是以崇拜歷史崇拜古代聖賢代替了崇拜上帝的宗教，其實我們民族崇拜歷史的心理，已經是心靈上之理想化，已經是超小我的一種宗教信仰。崇拜古代聖賢，可說是一種人文教。崇拜天國上帝，可說是一種神道教。神道教要求靈魂超升，要求天國福德，是純理想的，是極端的，非現實的。而中國人崇拜歷史，因此不求靈魂超升而求子孫綿延，這已在理想的超小我的精神裏面羼進了現實的小我中心的成分。中國人一面崇拜歷史，超乎現實，帶有極濃厚的嚴肅性，但一面又相當看重現實，歌詠人生，接受享樂。因此詩歌文學藝術建造在中國亦高度發展。中國人仍不失其一種活潑性。但中國人對宇宙到底不脫其虔敬的心理，雖說利用厚生，雖說盡人之性以盡物之性，而到底還是先要正德，還是最後要贊天地之化育，因此中國人沒有像希臘人般想純從人類智慧上去窺探宇宙之秘密，而毋寧說是像希伯來人般卻純從人類性情上去體認宇宙之偉大。因此中國雖有盡物性與利用厚生的主張，而卻只走上藝術的路，沒有走上科學的路。換言之，中國人只在無傷其理想上的宇宙尊嚴之下來利用厚生，來盡物之性，別一面則中國人又只在無傷其現實的人生情趣之下，來崇拜歷史，信仰古人。因此，中國人生有其比較近於中和性的歷史與藝術，而捨卻比較偏於極端性的宗教與科學。因此在中國歷史上表現的中國人生，雖亦有偏理想與偏現實兩個境界，但是理想既兼顧到現實，現實亦兼顧到理想。絕沒有像西洋史上那般各向極端相互衝突與相互交替。中國史只似一部西洋史之中和，因此中國史沒有大起大落，沒有激劇變化。儒家精神代表了中國文化之最高點，儒家精神之禮樂，便是希伯來式的禱拜與祈禱，和著希臘式的歌唱與跳躍。孔子曰：不如富而好禮貧而樂。孔子對於現實人生既沒有像耶蘇般痛斥富人，亦沒有如希臘人般一意貨殖。

(三)

讓我們根據上面的分析，再回頭來看一看近代的中國。近代中國人無疑的刻意要走現實享樂小我自由的一條路。他們說中國已往只是相當西洋的中古時期，我們得現代化。現代化的名詞下包含著反宗教迷信，反歷史崇拜，提倡科學精神與個人自由要求。但是這裏面不免有幾點窒礙難行處。第一，科學精神與個人自由要求本有他深邃的其源，非可貌襲而取。在希伯來民族流離轉徙之中，在羅馬帝國崩潰的背後，絕不會發生科學精神與個人自由要求。在滿清部族政權長期壓迫之下，乾嘉以後內亂外侮相互迭乘，中國人從積威積弱之餘，救死爭存之不暇，同樣的對不上科學精神，與個人自由要求。現代中國的處境，決不能像古希臘，亦不能像文藝復興時代的意大利諸城市。近代中國人追慕現實享樂小我自由，並不能像一少壯青年在生力充沛剛踏初離階限起身

時的情態，轉而似於日暮途窮倒行逆施，否則是信陵君醇酒婦人，不留一轉間接的自殺。觀是神非，絕不見其爲一種科學精神下之現實與自由。其二，歷史本無重演，近代歐洲畢竟與希臘不同。尤其是十八世紀以後兩百年來的歐洲。希臘藝術勝過科學，所以雖無宗教，尚不甚病，而近代歐洲，則科學勝過藝術，惟幸而中古時代的宗教已深入人心，尚可以補偏救敝。中國人卻一意專從他們的科學方面着眼，又不能注意於他們科學精神的源頭處，而只看重他們科學方法上之應用與享受。結果貴賓(科學精神)尚遠在門外，而先來了一個應俟。(赤裸裸的人慾橫流。)其三，現實享樂小我自由的人生觀，其本身本已附帶一些毒素，需要有處發洩。近代中國的處境，較之十九世紀上半德意志、俄羅斯的地位還更落後的多，然而近代中國人卻無德蘇兩族那一點憂深思遠悲天憫人的氣味，我們儘是憧憬著英法先進諸國的富厚與逸樂。我們既無力向外伸展，我們不得不反身自相魚肉。這三點便規定了近代中國之病痛與命運。根據上述，我們若要全盤西化，我們應該在希臘現實人生外再體認一些耶穌教的嚴肅性。我們應該在英法海洋商業自由競爭的旁面，再顧及新興德蘇諸國的姿態。(四)我們固要科學，同時亦該要宗教。我們固要小我，同時亦該要大羣。我們若要全盤西化，便該執其兩端，不應偏走一極。這兩端在他們便不斷衝突、交替，從異時間看來，便有古希臘羅馬與中古時代的不同，復有中古與近代的不同。從同時間看來，又有最近英法德蘇兩種姿態的衝突。中國若說要全盤西化，又如何把這同時不相容融的兩極端一氣化成。然則執其兩端，還須用其中，卻不可空洞籠統的說全盤化。若要執兩用中，則中國自身文化本是這兩極端的中和。我們的歷史崇拜，早已兼融了宗教的職能。我們的藝術建造，早已包涵了科學的先容。只要深透認識我們的固有文化，儘有吸收新質點擴大爲局面之可能。既不必輕肆破壞，更不必高提人慾。道咸以下人所說中學爲體西學爲用的新格言，到此似還有讓我們再一考慮的價值。

(一)此處易啓誤會，因印度似爲代表極端出世的人生，恰與希臘相反，而此處卻謂其比較接近，亦有數故。一則就自然環境言，印度處境極爲舒適，比較近於希臘，不近於希伯來。因此印度之宗教思想中，帶有極豐富活潑的神話，此正與希臘相近，而與希伯來嚴肅的一神信仰不同。印度宗教思想並發展而成對宇宙外界極細密的分析與極深妙的辨證，此亦與古希臘哲學科學思想乃至近世歐洲人思路相近，並不如希伯來宗教之偏於對外之崇拜與信仰。其他，印度社會各階級之凝固性，印度人對歷史觀念之糢糊淡薄，印度人藝術方面之發展，皆可謂其比較與希臘近，而與希伯來遠。然則印度人之出世思想，

只是對現實處境太舒適，使其有無可用力之感，而發生一種玄想與厭倦。至其偏向自然與小我之精神，實與希臘相近也。

（二）此處只指出目前的歐洲文化已有破裂而成兩個壁壘之趨勢，却非指德蘇兩國之現狀即謂足以代表歐洲未來之新精神。德國哲學中如非希德及尼采等極端發展自我之主張，如黑格爾歷史哲學以德國民族置於世界全人類文化發展進步之最高點，而鼓吹過度的民族自傲。又如蘇俄共產黨所信仰偏狹的階級鬥爭的理論，皆十足呈現近代歐洲文化之面目，與英法小我自由地上享樂主義，依然同根連枝也。

（三）此處如分人生爲左右兩翼，則左翼爲科學與藝術，右翼爲宗教與歷史。所謂哲學，本與科學同源，亦復與科學同歸。兩者不曾成並行之兩分派，印度人思想其實哲學氣味極淡，惟尚未發展而至如近代之科學，即希臘人思想，自近代歐洲人視之，亦只可謂於哲學而非科學。而藝術則印度希臘均仍發達，故可同列左翼。若單就中國思想言，如老莊則近左翼，其抹撥歷史信崇而對自然爲一種細部深透之觀察與分析，其對人生亦主小我自由與地上享樂。（此處所謂地上享樂之意味，近印度不近希臘，

）中國道家思想頗近於古希臘之德謨克利特士及伊壁鳩魯一派之自然論，亦復與印度思想接近。故魏晉南北朝時代，佛教教理即以老莊思想爲階梯而渡入中華。若墨子則近人生之右翼，雖亦主張歷史信崇，而更超越古聖先賢之教訓而高抬天鬼。其對人生，主嚴肅苦行，犧牲小我以貢獻於大羣，儼然迹近宗教。故近人每以墨翟擬耶蘇，實自有其相似處。而儒家思想則居道墨之中點也。惟若再入細一層論之，則道家與佛說，墨家與耶教，仍各有不同，道墨兩家仍各有其不失爲中華思想之特徵處。又上云科學與宗教各居左右兩極端，若把橫線改成圓圈，則科學與宗教正相接近。希伯來與希臘在此綰合而成西方文化之主要骨幹，以與東方文化相對照。如此又可說東方中華文化偏在歷史與藝術的右半圈，而西方歐洲文化則偏在宗教與科學的左半圈。若爲人類此後新文化著想，東方人似應從西方純科學的精神上來學科學，却不必提倡個人的功利主義。西方人則似應從瞭解東方文化之人生意味中來解決其已往兩種人生觀的反覆與衝突。如是庶可交融互益，而所謂東方文化之人生意味，則實自有其立場與觀點，自有其高明博厚處，却並非本篇所述兩種人生觀之雙方互打折扣的一

釋觀和與折衷此諸問題均已逸出本文範圍，容待他篇另論之。

（四）此處語義，與上文論及德蘇兩族者稍相足，通讀前後宗旨自顯。惟在國人亦習專主崇拜西化者視之，似乎作者亦在主張純粹政治或共產思想，則實內鄙文立意大背，下文所云我們要科學同時亦該要宗教云云，亦請讀者以同樣眼光識之。

時代觀念之認識

張其昀

淮南子曰，「往古來今謂之宙，上下四方謂之宇。」宙爲時間爲歷史，宇爲空間爲地理，時空二者有不可分離之關係。時代觀念若非與地域觀念相附麗，則難以想像，反之亦然。舉例言之，歷史上有所謂石器時代銅器時代者，黃河流域當殷商之時已進入青銅器時代，而我東北松花江流域至三國時猶有新石器時代之民族。（魏志東夷傳云，挹婁以青石爲鏃。）北美洲新石器時代之終止，遲在歐人發現新大陸之時。故每一幅地圖，若不附以時期，即無意義可言。人類文化之演進，常以一地爲起源，其形式如孤帆，或則數地並起，其形式如羣島。如近代大規模之工業，溯源於十六世紀，至十八世紀而發展，但由整個世界觀察之，此類新工業區域，殆如島嶼之浮露於海上。迄於今日，美國機械文明最爲猛進，然在中國廣大之內地，鄉村工業仍屬重要，大工業方在建設中也。時空關係至爲繁複，亦極富於變化。扼要言之，環境之變遷由於時代，時代之變遷由於思想。人類在宇宙中雖至爲渺小，然有其尊嚴與神聖，因人類能用思想，故具有獨特之價值。思想者創造時代之精神，每一新時代皆有新思想爲之先驅，思想爲歷史之靈魂，亦爲時間之尺度。思想如植物之種子，隨風飄揚，擇適宜之氣候與土壤而棲息焉。故文化之演進，先由一地爲先導，旋見數地之並發，終於漸被其他各區域，至於文化中心，一面向外漸被，一面復以新思想之勃興，又成爲新時代之紀元。歷史先於地理乎？地理先於歷史乎？德人康德曾謂「地理爲歷史之基礎。」（見森帕爾女史著地理環境之影響漢譯本頁十二）吾人之意，則謂「歷史爲地理之前因」。吾人所稱之地理，非爲無情之沙漠，而爲人類所辛勤灌溉之田園。地理之開發由於歷史，歷史之創造由於思想。時代思潮乃生命之主流，宇宙之樞機也。

宋陳文蔚曰，「形而上爲道，形而下爲器，道外無器，器外無道。

以天地萬物之理，而立聲明度數之制，器之用乃道之行。究聲明度數之制，以會天地萬物之理，器之通乃道之悟。」（文廟禮器記）道器二者雖有主觀客觀之分，而體用一原，在人默而識之。思想係主觀性，同時亦有客觀性，蓋思想具有創造力，又何異於事實。二十世紀之文化，因有飛機無線電等之發明，可稱爲高速度時代，試一考此新時代之成因，即知非爲具體之發明，而爲抽象之思想，即由於時間與空間運動之新觀念。因有科學上之新觀念，斯能產生前古未有之新工具。引申言之，政治上之新制度，實爲政治思想所啓示，經濟上之新政策，亦爲經濟思想所領導。思想史乃文化史之中心，即謂思想史涵蓋全部之文化史，亦無不可。墨辯謂「久，合古今旦莫。宇，冡東西南北。」蓋凡天下事物，合古今旦莫而不稍變者即常也，冡東西南北而無或遺者即遍也。思想賦有常遍二德。人類實貴之思想，均係不朽之作品，而永存於天壤間。宋王應麟謂「經不以秦亡。」西洋史上如羅馬法爲近代歐洲大陸諸國法律之淵源，羅馬可亡，而羅馬法之思想不以羅馬而俱亡。偉大之思想，照耀於百代，普及於羣衆，而深入於人心。國父「知難行易」之明訓，即謂思想爲人民所信仰，則大規模之集體工作方有可能，其勢力乃如長江大河，沛然莫之能禦。任何時代非有思想爲其精神上之動力，不能有較高之發展。思想誠爲一種革命，思想革命方爲眞正有效之革命。思想造時代乎？時代造思想乎？殊可令人深思而默識也。

張爾岐辨志篇云，「學者一日之志，天下治亂之原，生人憂樂之本矣。」此實爲研究歷史深造有得之語。吾人謂思想造時代則可，謂時代造思想則不可。若謂思想須受時代之影響則較近於事實。東方朔曰，「彼一時也，此一時也，豈可同哉。」思想具有創造力，但不能不有所憑藉，故必具有時代精神，否則爲憑空杜撰之夢想。思想之可貴者，在其具有克服困難解決問題之志趣，以及實現此種志趣之能力，雖云不能不受時代之限制，而終能不爲所囿，挾時代以俱進。是以吾人研究思想史，對於古人之學說，應具瞭解之同情，蓋古人著書立說，皆有所爲而發，故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論。孟子之井田論，自係一種理想，然其理想必有其歷史背景，此爲治史者所宜注意。時移則境遷，吾人不能持今日之標準以衡量孟子。斯賓格勒（Oswald Spengler）謂莎士比亞爲十六世紀之產物，吉朋則十八世紀，哈代則十九世紀。無十六世紀，則莎士比亞之存在爲不可能，而吉朋及哈代，離乎其所處之時代，亦無從思議之。（見張蔭麟譯斯賓格勒之文化論，學衡第六十六期）斯氏學說不敢完全贊同，而此語實不可廢。時代如海灣，思想如要港，要港雖不能離海灣而獨立，但海灣之重要性則全在乎要港之曲折。思想之發展，固不能超越孤往，而必經時間之程序。時代對於思想之關係，爲程序而非原因。創造文化之原因，舍思想本身又將奚求。

時代精神何物耶？吾人以爲時代精神當貫注於三方面即總括前一時代之文化代表此一時代之思潮而爲創造後一時代之種子。思想之偉大性，全視此三方面之深造程度而定。

夫欲總結前一時代之文化，則應知變與不變之義。易曰，「窮則變，變則通，通則久，」董子曰，「天不變道亦不變，」二說均有至理。蓋制度文物因時移事異，多所損益。然變遷之中仍有不變者存。孔子曰，「自古皆有死，民無信不立。」忠信之類，乃人類社會所賴以維繫之基本道德，無所謂古今，無所謂新舊。程顥曰，「聖人創法皆本乎人情，極乎物理，雖二帝三王，無不隨時因革，踵事增損，然至乎爲治之大原，牧民之要道，則前聖後聖豈不同條而共貫哉。」（論十事）一國之民族性雖非一成不易，然有其歷久不變之點，一面有不斷之創造，一面有傳統之典型，凡歷史愈長之民族性，其內容亦愈經久而堅實。民族復興之說即以此爲根據。歷史有綿延性，現在之中包含過去之潛勢力。歷史又有累積性，每一刹那，均有新成分之加入，現在決不同於過去。吾人不能恢復過去，亦不能取消過去，而爲繼續過去，新故相仍，前後相稱，如流水之相續於大川。記憶作用者，即綿延性與累積性之車輪。吾人憑藉豐富之記憶，用能保持過去之記錄，綜合前代之文化，以適應新情勢與新目的。吾人利用歷史所記載之教訓，愈久愈多者，則思想亦愈活潑而自由。「溫故知新，可以爲師，」洵爲知道之言。

以海洋之潮流喻思想之潮流，可謂適切。海洋之萬頃波濤似祇服從一單純之公律，實則波濤之起伏，乃許多力量相激相盪相分相合之總結果，在形似之一致中，實深藏無數潮流與反潮流之努力，所謂時代思潮亦正類是。變與不變代表相反之潮流，吾人當注意永久之價值，尤當注意時代之使命。韓非子曰，「聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因爲之備。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株待兔之類也。」（五蠹篇）郭象曰，「夫禮義當其時而用之，則西施也，時過而不棄，則醜人也。」（莊子注疏）制度文物各有其歷史的使命，盡其使命，已爲成功。古制不適於今日者，是謂不合時宜，即須廢棄而革新之。「貴所聞而賤所見，」以爲古優於今，此乃流俗之士，學者精神非如是輕率也。顧歷史演進之方，初非循一直線，而爲循環反復，激盪不已。易曰，「泰極則否，否極則泰。」劉基申言之曰，「蓄極則洩，閟極則達，熱極則風，壅極則通，一冬一春，靡屈不伸，一起一伏，無往不復。……是故一晝一夜，華開者謝，一春一秋，物故者新。激湍之下，必有深潭，高邱之下，必有峻谷。」（司馬季主論卜）夫否極泰來之泰，已非原始之泰，而爲一第三者。古人云，「夏之政尚忠，殷之政尚敬，而周之政尚文。」文亦爲忠與敬以外之第三者。歷史上有以復古爲日新者，然所復之古，決非舊物。我國古時之歷史哲學，有三統說與三世說之不同。前者主張循環，「如順連環，周而復始，窮則反本。」後者主張進步，以爲歷史之演變由

擾亂世昇平世而至太平世，循一直線進行。二說均言之成理，而各有所偏。必也二說相合而觀其會通，方見歷史之眞相。蓋歷史演變所遵循之規律，乃兼有循環與進步。近人或稱此爲辯證法，吾人擬按舊說，稱之爲「時中」之觀念。梁法和曰，「凡人取果，宜待熟時，不撩自落。」夫物暴長者必夭折，功卒成者必亟壞。時代思潮所以必須有相反之潮流，一張一弛，迭爲推挽，方能轉動前進，往來不窮者，蓋欲待其思想充分成熟，庶無中道摧折之慮耳。

楊雄曰，「各以並時而得宜，奚必同條而共貫。」斯言誠然。觀思想有主流，有附流，有逆流，所貴乎主流者，不僅在反映時代，尤在於創造時代，持其關紐，制其樞機，動靜在我，開闔在我，有所需從而給之，有所鬱從而宣之，有所弊從而救之。易曰「天行健，君子以自強不息。」自強不息即創造精神。易傳屢言時，事物之發展者至於極端，則一變而爲反面，故易傳屢言中，欲論創造，不可不明時與中之關係。時中律之意義明於孔子。子思作中庸，述孔子之意而曰「君子而時中。」孟子亦曰，「孔子聖之時。」易文言曰，「知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎。」皆時中律之義也。清人惠棟謂易道深矣，一言以蔽之曰時中。章學誠氏發揮此義最爲明切。其言曰，「學業者所以闢風氣也。風氣未開，學業有以開之。風氣既敝，學業有以挽之。人心風俗不能歷久而無敝，因其敝而施補救。風氣之敝，非偏重則偏輕，非因其極而反之，不能得中正之宜也。好名之士方且趨風氣而爲學業，是以火救火而以水救水也。」（文史通義內篇卷六天喩）又曰，「所貴乎識者，非特能持風氣之偏而已也，知其所偏之中，亦有不可得而廢者焉。非特能用獨擅之長而已也，知己所擅之長，亦有不足以該者焉。不得而廢者，嚴於去僞，而愼於治偏，則可以無敝矣。不足以該者，闕所不知，而善推能者，無有其人，則自明所短而懸以待之，亦可以無欺於世矣。」（同書卷四說林。）

時代之潛移無一時而或息，故思想亦常自強不息，與之偕進，既須針對時代，又須超越時代，既須綜合過去，又須開創風氣，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，時中律之大義當在於是。大凡一種學術思想之特起，於其前一時期中，無不可尋其先存之跡象，思想家之責任，一面將前代所播之種子，使其開花結實蔚爲盛觀，一面又當孕育後代之新種子。前者本隱而之顯，後者本顯而之隱，要皆不失爲時中之義。章學誠曰，「吾最爲一時通人所棄置而弗道，而吾於心未嘗有憾。」此即本其隱者而言之。古人云，「道不虛行，」又云，「其後必有達者。」故種因每於百年之先，而收效常在數世之後。準此而言，吾人對歷史上任何時代，均應有同情之瞭解。復興時期之種子，往往預伏於以前衰落時期之中。所謂黑暗時代者，未必爲眞正之黑暗，而爲光餘之所從出。思想之發育非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。時代之相續，常相交互錯綜，舊時代之晚期，而新時代之主流已見其朕兆，「貞下起元」即此之謂。

時代思潮常以少數大人物爲其代表人物，愈大其代表性亦愈大。大人物爲時代之耳目，如焦點然，一代之思想咸吸集於此中心，復由此中心輻射而出。大人物爲時代之喉舌，韓愈所謂擇其善鳴者而假之鳴。「周之衰，孔子之徒鳴之，其聲大而遠。傳曰天將以夫子爲木鐸。」（送孟東野序）此類大人物稱之曰聖賢豪傑，或曰英雄，亦曰天才，所謂出類拔萃者。凡偉大之學者，必有其哲學上之根本觀念，而推演之以論政治經濟以及社會問題。德國康德菲希特與黑格爾三人，均係大學教授，終其身研究學術，初未嘗參與實際政治，然在精神與思想方面促進德意志民族之統一與復興，其功績不在任何政治家之下。詩曰，「風雨如晦，雞鳴不已。」當斯時也，誠有豪傑之士爲之倡，大義大業則天地晦而復明，人才閉而復出，反是，無大力者以推挽之，則如陳子昂所云「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」誠可悲也。日人尾崎行雄有云，「日本未曾遺下世界的事業，亦無世界的巨著，中國則有驚天動地之大事業，亦有偉大之著作，中國既富於固有文化，其較日本頑強固宜。」人物之產生良非偶然，試以北宋諸名公爲例，馮友蘭謂北宋之初，思想史各方面之發展，均已至相當之程度，各派思想之混合，亦已有相當之成功，惟待有偉大之天才組織整齊之系統，如演戲然，至北宋之初，戲台設備均已就緒，所待者惟名角之登場耳。（見氏著中國哲學史）大人物有卓越之個性，而又具有時代精神。試以文藝爲例，梅曾亮曰，「文章之事，莫大乎因時。立吾言於此，雖其事之至微，物之甚小，而一時朝野之風俗好尚，皆可因吾言而見之。使爲文於唐貞元元和間，讀者不知爲貞元元和人，不可也。爲文於宋嘉祐元祐間，讀者不知爲嘉祐元祐人，不可也。韓子曰，惟陳言之務去，豈獨其詞之不可襲哉。夫古今之理勢固有大不同者矣，其爲運會所移，人事所推演，而變異日新者，不可窮極也。執古今之同而概其異，雖於詞無所假者，其言亦已陳矣。」（致朱丹木書）凡大文豪不但須如韓愈所云，惟陳言之務去，又當如梅曾亮所云，務去陳腐之思想，方能以文章鳴一代。又凡一時代之學術，其所用名詞涵義之廣狹，與政治社會之變遷而不同，往往鉅大之糾紛謬誤，即因名詞界說不同而起，此尤治史學者所宜審慎也。

羅素嘗論歷史之因素有三，曰思想，曰人物，曰經濟，（見其所著自由與組織一書）三者之關係究爲若何，孔子曰，「人能弘道，非道弘人。」歷來言人物之重要性者，當以此語爲最有力。吾人所稱之思想，係指古今大思想家所貢獻之總成績，可稱爲人類之精神遺產，雖係無形之潛力，實爲創化之重心。每一思想家要莫不爲人類精神遺產所陶養而成，就其個人言，對於全部文化之總量自必有所增益，但其所增益者，殆如河流之於海洋。河流雖有巨細與細流之分，但一與海洋相比，即可省悟人生之有涯。故吾人以爲歷史因素首推思想，次爲人物，至於經濟則僅爲助力而非主力，自本

能與思想人物相提並論。所謂經濟者，指自然環境與生產方法而言，思想與經濟原有密切之關係，一時代有一時代之經濟背景，能影響思想之輪廓，思想固不克離經濟而獨立，但亦不致爲經濟所束縛。思想家之責任，在根據現實環境，解決具體問題，以主動之精神，指導人生，改變世局。思想之功用在於訴諸實行，一切理論之價值須視其實行之結果而定。純靜觀純冥想純默思，乃不可想像之事，有之亦爲無生氣之幻想而已。我國思想夙崇養民之訓，我國哲學最注重於生活理想之探討，且有卓越之貢獻。中國思想雖重視民生之觀念，但仍以精神游於物質，勞心貴於勞力，固不失爲健全之思想。歐洲馬克思派之歷史唯物論則趨於極端，以思想爲環境之產物，謂歷史演進全爲經濟狀況之變遷所決定。殊不知人力足以征服自然環境，改造生產方法，所謂人定勝天。馬克思學說誠屬見小遺大，倒果爲因之偏見。國際聯盟前曾派遣專家數人（法國郎之萬英國湯納等）來華考察教育，其報告書中論西洋物質文明一段，殊爲警策，可以發人深省。其言曰，「中國教育家之持論，每謂歐洲之所以有今日者，皆近代科學發達之賜，中國惟有採取各國中科學與技術之設備，而後中國之文化，乃能與歐美各國並駕齊驅。對於中國教育家之言，吾輩一致答復曰，中國之持論誤矣。今日歐美，非近代科學與技術所產生，反而言之，惟有歐美人之思想，乃能產生近代科學與技術，且提高此二者以達於今日之程度。在近代科學與技術發達之先，尚有若干時代如文藝復興，如理性主義與唯心主義時代，此各時代中歐洲人對於自身發展之可能，有所醒覺，且甘受一種理智之訓練，及至後來創造與發明之時期中，乃能探究自然科學與技術之秘奧，且應用於最有利益之處。」我國建國大業不能不注重於中心思想之確立，以爲提綱挈領之舉，否則過重技術人才，流弊所及，恐不免有舍本逐末之譏。不問中學或西學，體用一原之觀念誠無可否認。

要之，思想有創造性，而經濟則爲被動。思想之功用在於溫故知新，鑑往察來，其性質爲預籌而非回顧。思想誠爲現實之反映，然非僅明鏡之照物，寒暑表之記錄溫度，蓋不僅具旁觀之功用，而積極參與客觀之事變。世運非自進自退者，「志定於前，功成於後」。有理想而後有信仰，有信仰而後有力量，故曰理想爲事實之母。無論何種政治制度或社會運動，必須有其理論之根據，方有名正言順之效。或謂社會改造之成功，並非僅由少數先知先覺者之理想，乃由羣衆爲生活所驅使，覺改革之需要，方能合羣力而爲之。羣衆如不覺有改革之需要，雖强行一種理想，亦必歸於失敗。此言良是，吳麒曰，「唐天寶之季，兩京皆剝，賴李郭以復之。都人士女，日夜引領以望王師之至，人心願復則復矣。兆歸之民，習於悖亂，而以安史爲二聖，人心不復，則五百年而不復。是故天下皆剝，而一二人獨復，氣數不能抗也。天下皆復，而一隅獨剝，氣數不能將也。復在人耶，豈

足序說？」（復齋記）吾人於此雖不能詳究唐代史實，吳氏所言審有一部分之理由，則無可疑。哀莫甚於心死，力莫大於心戰。今東北淪亡已歷十年，然關外同胞固一日未忘祖國，全國軍民亦一刻未忘收復失地，此與唐代之亂迥乎不侔。四年來之神勇抗戰，其最大之原動力，即為領土完整主權獨立之愛國思想。吾人固宜承認民力之重要，然所謂民力實際亦即思想之力也。若僅有羣衆之需要，而乏理想之指導，則如泛舟大海，茫無指針，其行動為盲從，亦必不能成功。宇宙間舍思想與人物以外，別無歷史演進之因素，其他均為操之在我之助力而已。根據實際之生活狀況，創立偉大而正確之理想，以為人類向上奮鬥努力之目標，此正為思想家當前重要之任務。昔英人柏克（Burke）謂判定一民族之功罪殊難。若欲判定一時代之功罪，亦至不易。思想之於時代，正如畫龍點睛。不知思想之潮流，則對於其時代其民族，必難有澈底之瞭解。「人之相知，貴相知心。」時代觀念之認識，其必自知心始也。

勞合喬治歐戰回憶錄評述（書評）

任美鍔

War Memoirs of David Lloyd George 共二卷，一九三三至一九三六年美國 Little Brown & Co. 出版。

歷史的事實常給我們許多寶貴的教訓。尤其是在劃時代的重要關鍵，當時的史跡更可引人深切反省。英國大文豪麥加萊（Macaulay）說：「認識過去，可以判斷將來。」歷史之可貴在此。一九一四至一九一八年的第一次歐戰，無疑的為世界現代史上的一個最重要的階段，現雖時過境遷，但當時人家的艱苦奮鬥的慘痛經驗，仍可給我們目前抗戰建國以許多啟示和鼓勵。古人所謂「前車可鑒」，過去的經驗，往往可以作我們迷途時的火炬，還是我評述本書的動機。而本文體裁因此也與普通書評很不相同。

勞合喬治是世界著名政治家之一，其生平事蹟早為世人所習知，無庸多說。歐戰回憶錄是他在晚年時做的。一九三一年他因病暫自政治舞台退休，故得有暇撰述此書，前後凡五年，始行完成，書中內容包括歐戰全部，自一九一四年八月大戰爆發起，直至一九一八年十一月十一日雙方休戰止。著者戰後又參加凡爾賽和會，關於這部分的事跡和經驗，則另撰和會回憶錄（Peace

Memoirs）兩卷與本書爲姊妹篇。

勞合喬治的歐戰回憶錄是一部可寶貴的政治讀物也是一部有價值的歷史文獻，世界許多著作都因著者的地位而見重，勞合喬治在第一次世界大戰中，掌握英國大政，參與聯軍戰略，他著本書，把當時的施政經過，用清晰的文筆，作嚴格的評述。書中許多批評和見解，均是深思遠慮，爲實際經驗所得的至理名言，可供我們參考，可引我們反省。在世界大戰史上，本書也是一部極有價值的文獻。大戰中的著名人物，如德皇，樸因客萊（Poincaré）威爾遜，克列蒙梭，邱吉爾，福煦，與登堡，魯登道夫，海格（Haig）等，都曾把他們當時的寶貴經歷，著之於書，但對整個歐戰，有全盤觀察的，却須推勞合喬治，世界政治家中，只有勞合喬治自歐戰爆發時起直至和約簽訂時止，始終在政治上居領導的地位，在戰爭過程中負有實際的重任。一九一四年七月至一九一五年六月間他是英國的財政大臣，一九一五年六月至一九一六年十二月調任軍需部（Ministry of Munitions）大臣，一九一六年十二月以後，則爲英國首相。所以世界政治家中，只有他對大戰的各方面接觸到最多，觀察得也最周到，而且他寫這書，曾參閱當時的無數重要的檔案和文件，故其立論敍述，常處引博證，非泛泛之作可比。他在自序中說，他因著作時須參閱各種文件，故撰述本書，先後共費時至五年之久。若僅記述當時的印象和回憶，則半年內即可成書。（見卷六，自序，頁八）。

本書共計三千五百餘頁，牽涉問題範圍極廣，舉凡軍事戰略，政治設施，戰時經濟，領袖人才，教育改革等，均有論述，要作一個簡單扼要的介紹評述，實非易易。茲僅擇當時原則可供吾人抗戰建國之參考的各點，評述於後，以備借鑑。

（一）心理與戰爭

在上次歐戰中，協約國和同盟國雙方在戰略上都曾有過若干大的錯誤，影響於戰爭大局，至爲深巨。這些錯誤，或由於各國統帥間偏狹的國家思想，或由於某一將領的拘泥固執，只看到局部一點而不顧整個大局。一九一六年奧國統帥霍曾道夫（Conrad von Hoetzendorff）主張當時同盟國的戰略，應在西戰場暫取守勢，德奧聯軍主力，應由奧國進攻意大利，把意軍完全消滅，因爲當時意軍重炮武器等都很不充足，而英國陸軍也尚未完全訓練就緒，如一九一六年春季德奧主力先行攻意，則意國必被擊敗，至少一年內不能恢復元氣。但德國統帥福開森（Falkenhayn）却不贊成這個計劃，而主張德軍主力先攻凡爾登，消滅法國陸軍的主力，因爲當時英國陸軍既尚未練成，法軍崩潰以後，德國即可長驅直入巴黎。在當時，意軍實力較弱，比較容易擊破，霍氏計劃的成功可能性自然較大，但福開森的國家思想和個人野心，朦蔽了他的理智，使他的觀察論斷，不能完全保持客觀的態度，試想假如霍氏

計劃成功，意軍崩潰，同盟國因而勝利，則戰功偉績，大部都須歸到奧國和霍甫道夫身上，奧國陸軍的聲威將超越德軍之上，這自非普魯士軍閥之所願。福開森是一個十足的普魯士軍人，對霍氏計劃，自然不能贊成，因為同樣的理由，在一九一七年十一月協約國的羅馬會議上，法國也反對英法在西戰場上暫取守勢，而派遣軍隊和重炮，助意軍向奧國作大規模的進攻。（卷三頁三五三至三六四。）

各國間的猜忌，固可鑄成戰略上的大錯，各個將領的偏狹成見，也足以貽誤大局。譬如英國在法國的遠征軍總司令海格，始終企圖在法蘭德斯（Flanders）平原上突破德軍防線，以取最後勝利，對於抽調軍隊，前往巴爾幹或近東作戰，攻擊同盟軍較弱的防線，一概反對。一九一七年七月，他在法蘭德斯平原上發動大規模的攻勢，沒有考慮到那裏秋季正是雨季，平原上經大炮轟擊後，將成為沼澤濕地，難於行軍。海格對地理環境的忽視，使他這次攻勢損失慘重，一無所成，這是一個很好的教訓，偏狹的成見足以貽誤大局，而為將領者，足不出戶，不知戰場上的實際情形，也沒有基本的地理智識，以為決定作戰計劃的參考，結果必將招致悲慘的失敗！（卷四頁三二〇至四三五。）

統觀全局，協約國的戰勝，實還是出諸僥倖。假如在一九一六年春，福開森能採用霍甫道夫的計劃，攻擊意大利，並聽霍富曼（Hoffmann）的主張，解決俄國，而不把大軍虛費於攻擊凡爾登，坐失這千載難得的良機，則歐戰結果或將完全不同。那時，英國陸軍尚未練成，美國也未參戰，若俄國投降，意國慘敗，則英法或亦將屈服。所以著者說，戰爭的勝負大部要看[illegible]，要看雙方的戰略和技術的高下，至於作戰目的的正當與否則還在其次。為正義而戰爭的，如沒有實力，或戰略錯誤，也往往失敗。這是歷史的教訓，上次歐戰即為其佐證。（卷六，自序一四頁至一五。）所以英人常說，「我們需要力量來防衛自由，保持自由，然後才能享受自由。」中國這次抗戰，固是名正言順，然而我們不能只靠正義來爭取勝利，我們必須自力更生，加倍努力，不能稍存一毫僥倖之心！

（二）後方陣線

現代戰爭是全面的戰爭，前線的勝利固然重要，後方的人心和社會秩序也必須堅定，這便是英人所謂後方陣線（Home front）。在現代戰事中，後方陣線與前方陣線有同樣的重要。上次歐戰就是一個很好的教訓。在戰爭中，不但海陸空軍的軍需和人力，必須儘量充實，後方民衆的需要也不應忽略，所以一國戰時的人力和財力，除用於戰爭及與戰爭直接有關的軍需工業外，並須顧到糧食和日用品的生產。上次歐戰時，英國特設國家動員部（Ministry of National Service）專司壯丁服務的分配，即就整個國家的立場，權衡輕重，用最經濟最有效的方法，把有限

的壯丁人力合理的分配於軍隊，工業，航業，農業各項。在壯丁的分配上，農事需要亦極被注重，因爲在戰時，不但前方軍隊必須營養充足，即後方婦孺，亦應有最低限度的營養。後方的饑餓，不但將引起社會的不寧，且如前方將士休假回家，看見他們的眷屬都有凍餒之虞，必將失望怨恨，而整個軍隊的鬥志勢將受到莫大的影響。所以勞合喬治稱糧食爲軍需品的一種，（卷三，頁二一〇。）在戰爭中極力推動英國糧食增產；一九一七年一月於農業部下，特設糧食增產局，開墾荒地，增加農產；二年以來，成績斐然。一九一八年，小麥，大麥，燕麥和馬鈴薯的產量，較一九一七年度增加二百四十餘萬噸。當時糧食局所推行的糧食增產辦法，有許多很足以供我們的借鏡：例如利用都市中店員和公務人員的閑暇時間，墾植城內和近郊的空地，倫敦市內著名的Hamstead Heath 在當時曾墾爲茂盛的馬鈴薯田。這種利用荒地和閑暇的時間來增進農產，是經濟人力，調劑生活的良好方法，在目前糧食成問題的中國，實大可酌量倣行。勞合喬治對英國後方的糧食增產，極加重視，認爲這是決定歐戰勝負的重要原因之一，德奧的失敗，一部實由於食糧不足，後方動搖，假如英國後方農產不能及時增加，則以當時船舶噸位的有限，英國船舶決不能讓出空位自海外運輸糧食，供給法意之需，更不能有餘以裝載美國遠征軍，橫渡大西洋，來到法國戰場上作戰，所以勞合喬治說，英國若不是因國內糧食生產的增加，或將發生饑荒，使民衆怨謗載道，終至不得不屈膝求和。

糧食增產是後方陣線中主要工作之一，此外如動員民衆供給軍需，改良運輸等，也都是與戰爭直接或間接有關的重要工作，茲因限於篇幅，僅就動員民衆一項，畧加申述。英國本是一個自由主義的國家，在平時沒有實行過徵兵制，人民投效兵役，向由自己志願。在第一次歐戰時，英國雖於一九一六年五月實行徵兵法，但戰爭中的全部軍士三分之二仍是志願兵，這種勇於爲國的精神，是值得贊揚和欽佩的。當時投効或被徵發的壯丁，原來都有一定職業，我們知道在英國若干工業中，工會對工人的資格都有嚴格的限制，現因原有工人出征，其職務多由本無工會資格的工人來補充，如何抽調壯丁，不減低工業生產的效率，不與工會人士衝突，也不引起人民心中的不快，這些都是值得嚴重考慮的問題。出征軍隊的實力固然重要，但國內社會的和平與安定也須維持。假如因抽調若干軍隊而使國內發生怨言，引起反抗，則不免得不償失。政府對這些事件的處置，必須採取適當的和平手腕，不宜只用強制壓力。著者說，處理政事一部分是科學，但大部分却是技術，要使施政成功，不但須有規章法令，而且還要有認識諒解。（卷三，頁一九九至二四六及卷五，頁二二六〇一至二二六五六）（註）。

(三)限制進口與管理糧食

在戰時，糧食和其他日用品來源減少，要使人民不至有凍餒

之廣，節流與開源，應雙管齊下，同時舉辦。關於各國管理和分配糧食的制度和方法，報章雜誌已多有介紹，茲不詳述。但要計口授糧的辦法在全國推行無阻，除立法必須周到縝密外，執法尤應大公無私，貧富貴賤，一視同仁。一九一七年以前，英國人民消費一向不受政府的限制或管理，所以一九一七年起英國實施限制進口管理糧食，最初自然很不容易。節約消費本是一件難事，但人民爲什麼不願節省呢？最重要的原因恐不在個人的自私，而尤在個人的習慣和體面，爲了體面人們常不肯慳惜，以免人家說他寒酸。但如政府對日用品和糧食的消費，執行嚴格的管理和限制，無論貧富貴賤，都受同等待遇，則人民界大家都是如此，自然會奉行節約，而毫無難色。在國難時期，如政府眞能執行大公無私的嚴格統制，則人民因愛國心的推動，必可提倡一種節儉的風氣，而奢侈浪費反將成爲人民指摘的中心。勞合喬治以爲當時英國糧食管理的成功，乃由於兩種原因：第一是舉國上下的誠心合作，第二是執法的大公無私。一九一七年二月，政府規定人民每人每星期只能購麵包四磅，肉二磅半。條文公佈後，數天以內，英皇即派人到糧食管理局報告，謂宮廷內已嚴格舉行政府的規定，而並無不便之處。這種以身作則的精神，是值得我們贊揚的。

目前中國的情形頗與當時的英國有些相似，人民的消費也一向未曾受過政府的統制，但要戰時經濟穩固，糧食管理和日用品限制，遲早總須實行。要使政府的統制有效，要使人民都遵奉政府的管理而無怨言，我們不但須參考人家的統制方法，尤要知道人家的執法精神。勞合喬治說：「當時政府管理糧食，鐵面無私，絲毫沒有通融，故使各界人民都能奉行犧牲」。我希望中國政府當局能體會這話的深切的涵義。（卷三頁一八〇至一九二，頁二四六至二六〇。）

（註）著者所讀之歐戰回憶錄，第一至第四卷係美國 Little Brown & Co. 出版，每卷自起頁數，第五六兩卷爲英國 Iror Nicholson and Watson 版，各卷頁數相連，故此處所引原書頁數亦不能一律，尚請讀者鑒諒。

（四）人物與戰爭

諺云「時勢造英雄，英雄造時勢」。非常之士常須到非常的時期才能被用，才能展其抱負，同時執政人物的才略賢愚也常影響到史實的演化。

一國在戰時所遇到的問題與平時大不相同，因此在平時勝任愉快的政治家，至戰時或會窮於應付。在平時，一國的首相只須有勇氣，頭腦和判斷力，遇事平心靜氣，按步就班的做去，即可把國家大政處理得有條不紊。但至戰時，許多特殊問題須要立刻解決，許多艱難事業須要加緊推動，而許多未來的發展，更須預先認識，早爲準備。因此戰時首相除上述條件外，更須有遠大的眼光；豐富

的創造力，而最重要的尤須有充分的活力，來迅速推動全國的各種機構。時間是戰爭成敗得失的關鍵。在戰時，一國無論在前方和後方，都須爭取時間，遇事當機立斷，採取迅速有效的行動，假如猶豫不決，輕則引起嚴重危機，大則貽誤國家。上次歐戰時，英國的愛斯葵士(Herbert H. Asquith)內閣，因無決斷而倒閣；這次歐戰中，張伯倫內閣，也因在芬蘭與挪威戰役中，猶豫不決，受多方責難，而被迫下台。（參觀The Penquin Hansard vol.1,From Chamberlain to Churchill,1940）代之而起者，是創造力和推動力極强的勞合喬治和邱吉爾內閣。

一九一四年歐戰開始時英國的首相爲愛斯葵士，他是一個頭腦清晰，判斷正確，作事有條理的大政治家。他的缺點只在緩慢。他沒有自己創造的計劃，須待人家把新計畫提給他，然後由他來採擇施行。所以他的施政不是自動的，而是被動的。在平時，國內沒有特別急要的嚴重問題，愛斯葵士雖然沒有創造力和推動力，但判斷正確，作事平穩，故能穩其位。可是到戰事開始後，他就窮於應付，至一九一六年冬，政府對軍事海運飛機製造等許多嚴重問題，都不能當機立斷，採取有效步驟來解決，於是各方紛紛責難，愛氏不得不退職，由勞合喬治代之組閣。（卷二頁三七九至四一一）。

在歷史上，非常人物常有許多脾氣，容易得罪他人，容易受他人攻擊。平庸的人士對於天才往往抱猜忌畏疑的態度，所以政治上的特殊天才，非至最後關頭不容易出任大政。法國的老虎宰相克列孟梭，即是一個好例。克氏無疑的是當時法國最偉大的政治家，他具有大無畏的勇氣，歐戰初期，德軍兵臨巴黎城下，法國國會議遷，克氏竭力反對，或詢其反對之理由，克氏答道「是的；我們應該走，我們離前線太遠了！」同時，克氏又有極强的毅力，最反對空論，而主張實行。他的勇氣和毅力極爲偉大，足以推動部下使他們意志堅定，努力工作。但他對當時法國政治家，都肆意攻擊，故在政界中很不受人歡迎。直至歐戰第四年，一九一七年終，法國許多前任內閣相繼倒閉，政府無法維持時，才請他出來擔負重任。邱吉爾也有同樣的情形；他無疑的是一位思想豐富，創造力最偉大，推動力最强烈的政治家，但因他背叛保守黨，對黨中肆意攻擊，故爲保守黨所深惡，一九一六年冬勞合喬治組閣，想把他羅致，終以保守黨的堅決反對而未果。這次邱吉爾的上台，實是因爲英國在目前的驚風駭浪中，非借重於他不可，這所謂時勢造英雄！（卷五頁二六七三至二六八六）

在軍事方面，也有同樣的情形，指揮幾百萬大軍的最高長官，也須要特殊的天才。現代戰爭技術日新月異，過去經驗常不適用於當前現實，所以爲統帥者，不但須有勇氣能作戰，並且還須有遠見，能創造，才能隨時隨地適應環境，決定應取的戰畧，關於此點，上次大戰的教訓是值得我們參考的。當時英國在法國的遠征軍總

司令海格，是一位有勇氣的戰士只是缺乏眼光沒有想像力和創造力，故不能擺脫其過去在南非的經驗，而適應大戰中的機械化的大規模戰爭。他的頑固和成見，幾乎使英國一敗塗地。關於軍械方面，他在戰爭初期，還迷信騎兵和步兵，對重砲和機關槍之威力，沒有充分的認識，那時，英國陸軍的重砲和機關槍，為數很少，軍部對這些機械化武器，也沒有大量增產的要求，要不是當時軍需大臣勞合喬治的先見和決斷，不顧軍部批評，毅然推進重砲和機關槍的大規模製造，則英國陸軍的命運恐將不堪設想。坦克為大戰中英國發明的最重要的新式武器，其進步和發展，大部由於邱吉爾的遠見和推動。在大戰初期，只有邱吉爾認識坦克的未來重要性，只有邱吉爾用他的政治和經濟力量，來支持和推動坦克的製造和改進。後來軍需部着手大量製造坦克，還仍受陸軍部的反對。在戰畧方面，海格可以說是僅具一孔之見，只着眼於他所指揮的法蘭德斯戰場的勝利，沒有遠大眼光能把整個戰場作縝密的分析，通盤的打算。他寧願犧牲數十萬精銳在法蘭德斯平原的沼澤上，作難於成功的總攻，而始終不願調出幾師兵力，到近東和巴爾幹戰場上，攻擊敵人的弱點，爭取戰畧上的重要勝利。勞合喬治說：「假如一九一五年羅馬尼亞尚未被佔時，協約國能在西戰場上暫取守勢，抽調一部分軍隊到巴爾幹，援助羅馬尼亞和塞爾比亞，則羅馬尼亞不至被佔，塞爾比亞也不至慘敗。德奧沒有羅馬尼亞的糧食和石油，決不能支持到這麼久。」英法將領的偏狹眼光是歐戰曠時日久的主因。（卷二，頁一七至一〇三，卷一，頁三〇九至三三七。）

古人說，歲寒然後知松柏之勁。偉大的人物，非到最危急的時候，常不能顯出他的過人優點。一九一八年三月二十一日，德軍向向亞眠（Amiens）以東的聯軍陣線舉行總攻，來勢極猛，至二十四日晚，德軍陣線平均已向前推進十六哩。當時法軍總司令貝當和英軍總司令海格，對軍事前途都抱悲觀，以為亞眠必將不守，在這樣嚴重的局勢下，他們都有些迷惑混亂，失去自信，不能採取斷然的行動，以挽救危局。但福煦則不然，在大難當頭時，他仍保持其堅定的自信和清晰的頭腦，他仍有充分的勇氣和決斷，以為局勢不如貝當和海格想像中的嚴重，德軍實際很難再向西推進。這種勇氣和決斷，使貝當和海格對他信服，擁護他出任聯軍統帥。福煦的遠見，勇氣和毅力，確是軍人中所僅有的。他絕對深信以反攻取勝，因以縝密觀察，草成其偉大的總反攻計劃，計劃既定，即全力做去，不以一時的失利而推翻其已定大計。一九一八年三月以後，德軍仍繼續前進，至五月底，距巴黎僅四十哩，巴黎已受德軍重砲的轟炸，當時法國人心惶惶，但福煦仍堅信他對大局有把握，他的計劃能勝利，絲毫沒有一些猶豫或畏縮這種果敢決斷是他致勝的重要原因。（卷五，頁二八七九至二九〇六，卷六，頁三〇六九

第二〇八七，

總觀歐戰全局，領袖的才力實與戰爭成敗關係極大。著者說，假如當時德國的領袖，不是霍爾維（Von Bethmann Hollweg）和福開森而是俾士麥和毛奇（Moltke），則戰爭的結果恐將完全不同。（卷六，自序，頁一四）。我以爲假如當時英法在政治上沒有一個勞合喬治和克列蒙梭，在軍事上沒有一個福煦來臨難受命，挽救危局，大戰的結果，或許也會不同。

在這次大戰，法國崩潰如此迅速，原因固然很多，我想缺乏良好領袖人材，恐也是她的致命傷之一。勞合喬治對貝當曾有一段批評，至今讀來，覺得更有意義。他說：「在戰時，主將統率大軍，必須能當機立斷，把握住一個良機，發動其雷霆萬鈞的攻勢，這是戰敗敵人的要訣。但貝當所給我的印象，卻不是具有這種天才或能力的軍人。他自然是一個很能幹的人才，也是一個良好的軍人。但他太謹慎太小心，有時竟流於畏怯。一九一七年春，法軍大敗，軍心動搖，他繼嚴維爾(Nivelle)而出任統帥，其責任主要的是撫養勸導，安定軍心。這些工作，他均勝任愉快。福煦認爲「他最適於擔任某區司令，受上級命令，按步做去；而不適於居總司令要職，因爲他常怯於負責」。這話普通均認爲確是公平正確的按語。樸因咯萊和克列蒙梭，都以爲貝當太悲觀。樸因咯萊在日記中說，當德軍大舉總攻時，貝當完全是一個戰敗論者(defeatist)」（卷五，頁第二九二九）這種沒有勇氣和活力的人才，自不堪膺戰時元首的重任。

（五）英國戰時教育改革

在戰時，英國政府的精力雖全部集中在與戰爭有關的各種事業上，但對於教育，却也很加重視。一九一七與一九一八兩年所通過的教育改革案，可以說是一八七〇年以後英國教育上最重要的改進。

就教員薪水而論，當時英國中小學教員報酬之薄，頗與目前我國有些相似。教員收入微薄，維持安適生活，已是不易，自然更談不到旅行和購書，但要教員學識增進，教授效率提高，旅行和購書都是切需的條件。據著者所述，當時教員的收入，還抵不上一個清道夫，在這種情形之下，我們自然不能希望智識階級人人犧牲，來安心教書。所以當時英國師範學校中男性學生數目日漸減少，中小學校有難於聘得男性教員之苦。及戰事爆發，生活程度高漲，這個問題乃愈益嚴重，教員與青年朝夕相見，一舉一動，影響於青年的意志和思想最爲深巨。如教員因經濟壓迫，生活困難，對現狀發生不滿和消極，這種態度自然會影響青年學子，這對國家是非常危險的。所以當時的教育大臣費雪(H. A. L. Fisher)說：「教育界對於生活的不滿，是社會上的一種嚴重危機」，自一九一七年教育改革案實行後，教員薪水約較前提高一倍，晚年養老金等亦較前大爲增加。此後，英國教員的物質生活，既有充分保障，自可

免除日常生活上的種種顧慮，以專心教書，而且教員的待遇既行提高，也可吸引才力較優的人士，來從事教育，這對英國以後教育的進步，實有莫大的幫助。（卷六，頁三三三三至三三四五）

教育是現代國家立國的基礎。目前我國許多地方中小學教員的收入，還抵不上一個人力車夫或泥水匠。我們看人家在戰時對於教育的改進，也應知怎樣努力了。